عارف باللہ حضرت مولانا جلال الدین رومی رحمۃ اللہ علیہ کی نادر روزگار،
اور معرکہ آرا کتاب "مثنوی معنوی" کی جامع اور لاجواب شرح

حکیم الامت مجدد الملت حضرت مولانا محمد اشرف علی تھانوی نور اللہ مرقدہ

1

یہ وہ مقبول خاص و عام کتاب ہے کہ خواندہ ناخواندہ سب ہی اس سے دلچسپی لیتے ہیں مگر مضامین عالیہ ہونے کی وجہ سے مطالب سمجھنے میں بڑی دقت پیش آتی ہے اور بعض اوقات نوبت الحاد و زندقہ تک پہنچ جاتی ہے، حضرت حکیم الامت نے اشعارِ مثنوی کو واضح کر کے اور مسائل تصوف کو عام فہم بنا کر نہایت خوبی سے سمجھا دیا ہے حقیقت یہ ہے کہ اس سے معتبر اور شریعت و طریقت کا پاس و ادب رکھ کر مضامین کو حل کرنے والی کوئی اور شرح نہیں لکھی گئی

ادارہ تالیفاتِ اشرفیہ
بیرون بوہڑ گیٹ
ملتان

عارف باللہ حضرت مولانا جلال الدین رومی رحمۃ اللہ علیہ کی نادر روزگار
اور معرکہ آراء کتاب مثنوی معنوی کی جامع اور لاجواب اردو شرح

کلیدِ مثنوی

از:

حکیم الامۃ مجدد الملۃ حضرت مولانا محمد اشرف علی تھانوی نور اللہ مرقدہ

جلد ۱

یہ وہ مقبول خاص و عام کتاب ہے کہ خواندہ، ناخواندہ سب ہی اس سے دلچسپی لیتے ہیں۔ مگر مضامین عالیہ ہونے کی وجہ سے مطالب سمجھنے میں بڑی دقت پیش آتی ہے اور بعض اوقات نوبت الحاد و زندقہ تک پہنچ جاتی ہے۔ حضرت حکیم الامت ؒ نے اشعار مثنوی کو واضح کر کے اور مسائل تصوف کو عام فہم بنا کر نہایت خوبی سے سمجھا دیا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اس معتبر اور شریعت و طریقت کا پاس ادب رکھ کر مضامین کو حل کرنے والی اور کوئی شرح نہیں لکھی گئی

ادارہ تالیفاتِ اشرفیہ
بیرون بوہڑ گیٹ • ملتان

ما شاء اللہ لا قوۃ الا باللہ

چون در کریمہ صدر قولہ تتلو و یعلمہم الکتب بر فضل علم نظم و معنی و قولہ یعلمہم بر شرف علم کلام و عقائد و علم سلوک و قولہ والحکمۃ بر مزیت علم اسرار و علم اصول دال باوضح بیان ست وازان جزو بودن تصوف کہ مشتمل بر سلوک و اسرار ست از علم دین عنیک عیان ست و باتفاق اہل مذاق مثنوی معنوی را در کتب این فن خاص شان ست لاکن از اغلاقش محتاج تبیان ست بناءً علیہ این شرح اردو کہ معنونش را

کلید مثنوی

عنوانست و این جلد اول ازانست و تمام نامی مولفش سیدنا مولانا محمد اشرف علی شہرہ عالمیا کہ ذات سامیش رہنمای گمرہان و مقتدای جہانیان ست و در وی حل متن را چنان حل کردہ کہ غایت امکانست و مسائل را بطورے تقریر نمودہ کہ موافق تحقیق اہل اتقان و ہم مطابق حدیث و قرآنست و اشکالات و اغلاط را بطرزے دور ساختہ کہ مورث اطمینان قلب انست و جا بجا ملفوظات حضرت سیدنا الحاج محمد امداد اللہ قدس سرہ را کہ سطر آذان منشط اذہانست ہم در مطاوی شرح درج کردہ

مطبع مجیدی کانپور

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

بعد الحمد والصلوٰۃ۔ عرض ہے کہ آجکل اکثر طبقات کے لوگون کو مثنوی مولانا رومی علیہ الرحمۃ سے ایک خاص دلچسپی ہی مگر ناواقفی فن کی وجہ سے اُسکے مضامین سمجھنے مین اکثر غلطیان کرتے ہین اور چونکہ اُسکے حواشی وشروح اکثر یا طویل زیادہ ہین یا دقیق ہین اور بعضے اصل مطلب سے دور ہین یا اصول شرعیہ سے گذرے ہوئے ہین اس سبب سے وہ اُنکے رفع ضرورت کے واسطے کافی نہین سمجھے جاسکتے اسلیے اسکی حاجت معلوم ہوئی کہ مثنوی موصوف کی ایک مختصر شرح اُردو زبان مین لکھدی جاوے جسمین اصل مطلب یا جس مسئلہ پر اصل مطلب موقوف ہو سلیس تقریر مین پورا آجاوے اور الحاد وزندقہ یا حشو وزوائد آنے نہ پاوے اب بنام خدا سے برتر اسکو شروع کرتا ہون اور کلید مثنوی نام رکھتا ہون۔ وھو الموفق والمعین فی کل امر فی کل حین۔

بشنو از نے چون حکایت میکند	وز جدائیہا شکایت میکند

یہ سوال تو نہایت ہی بیکار ہے کہ شروع مین حمد ونعت کیون نہین لکھی کیونکہ ان چیزون سے ابتدا کرنا کچھ لکھنے مین منحصر نہین ہے بلکہ زبان سے کہ لینا کافی ہے جسطرح کھانے پینے کے قبل زبان سے بسم اللہ کہی جاتی ہے کوئی لکھتا لکھاتا نہین اب شعر کا مطلب سنیے نے سے مراد روح انسانی ہے کہ عالم ارواح (ملکوت) مین محبت ومعرفت حق مین مشغول ومستغرق تھی عالم اجسام (ناسوت) کے ساتھ متعلق ہونے سے صفات جسمانیہ شہوت وغضب کا اسپر غلبہ ہوا اور اس وجہ سے صفات روحانی یعنی محبت ومعرفت وغیرہا مین کمی شروع ہوئی اسمین اگر جذبۂ غیبی یا کسی کامل کی صحبت یا دفاتر عشق واہل عشق کے مطالعہ سے متنبہ ہوا اور دلائل یا ذوق

سے اپنی اصلی حالت اور اصلی صفات یاد آگئیں تو اُس کے فوت یا مغلوب ہونے پر افسوس ہوتا ہی تو اسوقت زبان قال یا زبان حال سے اُس تاسف کو ظاہر کرتا ہی حکایت سے یہی مراد ہے اور اس افسوس و غم و آہ و نالہ کا کے سبب اُسکو نے سے تشبیہ دی گئی اور چونکہ صفات حمیدہ روح کی بہت سی ہین محبت و معرفت و ذکر دائم۔ اور سب مین کمی پاتا ہے اسلیے ایک ایک کو سوچکر پریشان ہوتا ہے کہ ان سب سے جدائی ہو گئی اس لیے فرماتے ہین کہ نئی جدائیونکی شکایت کرتا ہے۔

کز نیستان تا مرا ببریدہ اند	از نفیرم مرد و زن نالیدہ اند

جب نے کو روح سے تشبیہ دی گئی تو عالم ارواح کو نیستان کہنا زیبا ہوگا خلاصہ یہ کہ مجھکو عالم ارواح سے جدا کر دیا گیا ہی اور ناسوت مین آکر وہ صفات مجھ سے جدا ہو گئی ہین تو اس درجہ شور و شیون مین مبتلا ہون کہ سننے دیکھنے والون کا کلیجہ پھٹا جاتا ہی مرد و زن سے مراد یہی ابنائے زمان ہین۔ قاعدہ ہے کہ سچے دردمند کا اثر دوسرون پر ضرور پڑتا ہے اس لیے اور ون کا دردناک ہونا جائے تعجب نہین۔

سینہ خواہم شرحہ شرحہ از فراق	تا بگویم شرح درد اشتیاق

ہر چند دردمند کے درد سے اکثر لوگ متاثر ہوتے ہین مگر بعض غایت سنگدلی سے اصلا دل گداختہ نہین ہوتے بلکہ خود اُس دردمند کو فریبی اور ریاکار سمجھتے ہین نے کی طرف سے اُنکو جواب دیا جاتا ہی کہ تم جو میرے حال کے منکر ہو اُسکی وجہ یہ ہے کہ تم کسی کے درد فراق مین مبتلا نہین ہوے اور اس غم کا مزہ نہین چکھا درد غم فراق کے سمجھنے کے لیے ایسا سینہ چاہیے جو خود کسی کے فراق سے پارہ پارہ ہو اسوقت البتہ اپنا درد اشتیاق کھولون تب اُسکی سمجھ مین آوے اس تقریر مین تو سینے سے مراد دوسرے شخص کا سینہ ہوا۔ اور یہ بھی ہو سکتا ہی کہ اپنا ہی سینہ مراد ہو مطلب یہ ہوگا کہ میرے آہ و نالہ و فریاد و بکا سے کوئی شخص یہ نہ سمجھے کہ مین اس درد و غم سے نفور یا تنگدل ہون ہرگز نہین بلکہ میری تو یہ آرزو ہے کہ درد فراق سے اور بھی میرا جگر پاش پاش ہو جائے تاکہ اور بھی درد اشتیاق کا اظہار کرون قاعدہ ہے کہ عاشق کو خود اس درد عشق مین ایک خاص لذت ملتی ہی کہ وہ اُس کا زوال نہین چاہتا کذا قال مرشدی رحمہ اللہ تعالے

ہر کسے کو دور ماند از اصل خویش	باز جوید روزگار وصل خویش

مطلب اس شعر کا ظاہر ہے یعنی اسمین نے کی حکایت و شکایت کا سبب مذکور ہے کہ ہر شخص کا قاعدہ ہے کہ جب اپنی اصل سے جدا ہوتا ہی تو اُس زمانہ وصال کا جویا ہوتا ہے مین بھی چونکہ عالم ارواح سے جدا ہو گئی جس سے میرے وہ صفات ضائع ہو گئین اُسی باغ و بہار کی پھر طالب ہون

من بہر جمعیتے نالان شدم	جفت خوش حالان و بد حالان شدم
ہر کسے از ظن خود شد یار من	وز درون من نجست اسرار من

عاشق و طالب کے درد کا اثر دوسرون پر پڑتا ہی مگر اکثر لوگ اجمالاً اتنا سمجھ سکتے ہین کہ اسپر کوئی صدمہ یا مصیبت

ہے اگر کچھ تفصیل سمجھے بھی تو یہ سمجھے کہ اپنی حالت پر قیاس کر لینا کہ جس قسم کی مصیبت و بلا مین ہم مبتلا ہین ایسا ہی یہ بھی ہوگا یا تو اسکی بیوی مرگئی ہوگی یا کوئی بیماری ہوگی یا افلاس سے عاجز آگیا ہے یا کسی بازاری عورت نے بیوفائی کی ہے لیکن جو اسکے دلکو لگ رہی ہے اُسکی کسکو خبر ہے اس لیے وہ نے کہتی ہے کہ میرا آہ و نالہ کسی پر مخفی نہین رہا بھلے بُرے سب سے سابقہ رہا اور مجھکو مصیبت زدہ بھی سمجھا اور اپنے اپنے گمان کے موافق میری ہمدردی بھی کی مگر میرے درد کی حقیقت کہ طلب قرب الٰہی تھی کسی نے نہ سمجھی۔

سر من از نالۂ من دور نیست ٭ لیک چشم و گوش را آن نور نیست

یعنی میری حقیقت درد کی آہ و نالہ ہی سے مفہوم ہو سکتی تھی مگر چونکہ وہ امر ذوقی ہے جب تک کسیکو ذوق حاصل نہو اُسکو نہین سمجھ سکتا محض حواس ظاہری یا عقل معاش اُسکے ادراک کے لیے کافی نہین اور اُن کو اس کے ادراک کی قابلیت نہین نور سے مراد یہی قابلیت ادراک ہے اور کل امور ذوقی کی یہی حالت ہے بھوک کو وہی سمجھے جسکو بھوک لگی ہو ورنہ تمام جہان کے برابر بھی عقل ہو تو کیا اُسکے ادراک سے قاصر ہے۔

تن ز جان و جان ز تن مستور نیست ٭ لیک کس را دید جان دستور نیست

یہ اوپر کے مضمون کی مثال ہے کہ دیکھو جسم و روح مین کمال قرب ہے مگر باوجود اس کے روح کو دیکھنا خلاف عادت ہے سو قریب ہونے سے ادراک ہو جانا ضروری نہین جب تک کہ قوت مدرکہ مین اُسکے ادراک کی قابلیت بھی نہو اسی طرح میرے درد کو باوجود دلیل قایم ہونے کے ادراک نہ کر سکنا محل تعجب نہین۔

آتش ست این بانگ نای و نیست باد ٭ ہر کہ این آتش ندارد نیست باد

اسمین نالہ نے یعنی طالب حق کی تاثیر کا بیان ہے کہ یہ آتش ہے کہ دوسرون کو بھی سوختہ افروختہ کر دیتی ہے جیسا مشاہدہ ہے کہ عاشق حقیقی کی صحبت مین دوسرون مین بھی اشتعال و ہیجان پیدا ہو جاتا ہے مثل باد کے بے اثر نہین آگے اس عشق کا دولت عظمیٰ ہونا اس طرح بتلاتے ہین کہ جسکو یہ عشق نصیب نہوا اُسکو بددعا دیتے ہین کہ اُسکا تو نیست و نابود ہونا ہی اچھا ہے وہ زندگی کیا جسکے ساتھ طلب نہ ہو ایسے جلینے سے تو مرنا بہتر ہے یا اُسکو دعا دیتے ہین کہ جسکو یہ میسر نہوا ہو اُسکو میسر ہو جاوے اور اُسکے اثر سے اُسکو بیخودی و فنا نصیب ہو جاوے ہکذا قال مرشدی رحمہ اللہ تعالےٰ۔

آتش عشق ست کاندر نے فتاد ٭ جوشش عشق ست کاندر می فتاد

نے سے مراد وہی طالب وجہ تشبیہ وہی آہ و نالہ اور مے سے مراد مطلوب بمناسبت اسکے کہ طالبونکو بیخود کر دیتا ہے سو اس شعر مین شان عشق و محبت کا بیان ہے کہ یہ محبت ہی ایسی چیز ہے کہ محب کی صفت بھی ہے اور محبوب کی صفت بھی ہے چنانچہ ارشاد ہوا ہے یحبہم و یحبونہ اگرچہ دونون صفتون مین زمین آسمان کا بہت فرق ہے ؎ چہ نسبت خاک را با عالم پاک۔ مگر مشارکت اسمی کیا کم نعمت ہے ؎ بلبل ہمین کہ قافیۂ گل شود بس ست ٭ بخلاف اور اکثر صفات کے کہ یا صرف عبد کی ہین یا معبود کی اور اس وصف کو نے کی مناسبت سے

آتش کہدیا اور مے کی مناسبت سے جوشش سے تعبیر کردیا یہ لفظی شاعرانہ رعایت ہے۔

نے حریف ہر کہ از یارے برید	پردہایش پردہ ہاے ما درید

حریف ہم پیشہ کو کہتے ہین کبھی دوست ہوتا ہے کبھی دشمن اس لیے حریف کا اطلاق دونون معنی پر آتا ہے یہان مراد دوست ہے اس شعر مین اُس اوپر والے مضمون کا اعادہ ہے ؎ لیک چشم و گوش را آن نور نیست مطلب یہ ہے کہ جسکو کسی محبوب سے قطع و فراق پیش آیا ہو اُس سے نے کو البتہ مجانست و مناسبت ہے وہ اُسکے درد و غم کی حقیقت سمجھ سکتا ہے اب مولانا اپنی نسبت فرماتے ہین کہ ہم بھی چونکہ گرفتار فراق ہین اُسکے نالہاے زار سے ہمکو البتہ یہ اثر ہوا کہ ہماری غفلت اور سستی طلب کے پردے اُٹھ گئے اور طلب مین سرگرم ہوگئے۔ نے کے سوراخ جن مین سے آواز نکلتی ہے وہ پردے کہلاتے ہین یہان مراد نار ہے مجازاً اور دونون جگہ لفظ پردہ لانے مین شاعری رعایت ہے۔

ہمچو نے زہرے و تریاقے کہ دید	ہمچو نے دمساز و مشتاقے کہ دید

اوپر جو نالہ نے کا اثر بیان فرمایا ہے کہ اُس سے غفلت اُٹھ جاتی ہے اور گرمی طلب پیدا ہوتی ہے اور یہ رفع غفلت جسکے لیے تقلیل شہوات لازم ہے نفس کو ناگوار اور روح کو غذاے خوشگوار ہے اس لیے ارشاد فرماتے ہین کہ نے کے برابر نہ کوئی زہر ہے یعنی نفس کے حق مین اور نہ کوئی تریاق ہے یعنی روح کے حق مین اور جب دوسری روح کو اُسکے اثر سے یہ خوشگواری نصیب ہوتی ہے تو خود اسکی گوارائی و لذت کی کیا حد ہے اسلیے وہ گو واصل کیون نہو جاوے اور زیادہ میدان طلب مین شتابان ہوتی ہے اسی قرب و وصال کو دمسازی یعنی موافقت اور اُس زیادتی طلب کو مشتاقی سے تعبیر کیا ہے یعنی عین وصل مین بھی اُسکو صبر و سکون نہین سعدی فرماتے ہین ؎ دلارام در بر دلآرام جوے * لب از تشنگی خشک بر طرف جوے * نگویم کہ بر آب قادر نیند * کہ بر ساحل نیل مستسقی اند *

نے حدیث راہ پر خون می کند	قصہاے عشق مجنون می کند

راہ پرخون سے مراد طریق عشق ہے چونکہ عشق سے آنکھین خونفشان ہوتی ہین اس لیے اُسکو پرخون کہا اور مجنون سے مراد مطلق عشاق۔ مطلب ظاہر ہے کہ یہ نے یعنی عاشق صادق اپنے درد و نالہ مین طریق عشق کی باتین اور عشاق کے قصے بیان کرتی ہے۔

محرم این ہوش جز بیہوش نیست	مر زبان را مشتری چون گوش نیست

یعنی ہر چند کہ نے کا قصہ اسکی حالت سے بہت ظاہر ہے مگر اس قصہ عشق کو کہ واقع مین حقیقی ہوش و عقل وہی ہے جس سے مقصود حقیقی کی معرفت میسر ہوتی ہے وہی شخص سمجھ سکتا ہے جو ما سوی اللہ سے بیہوش یعنی بے التفات ہو گیا ہو دوسرا نہین سمجھ سکتا کیونکہ عالم و معلوم مین مناسبت شرط ہے دیکھو زبان سے جو کلمات نکلتے ہین کان تو ادراک کرتا ہے گویا وہی اُسکا مشتری یعنی خریدار ہے کیونکہ اُس کو اُس سے مناسبت ہے۔ اور دوسرے

حواس چونکہ صوت سے مناسبت نہین رکھتے وہ اُسکے ادراک سے قاصر ہین۔

گر نبودی نالۂ نے را ثمر | نے جہان را پُر نہ کردی از شکر

اس شعر مین بیان ہے نالہ کرنے کے فوائد کا یعنی نالہ کرنے سے چونکہ طلب پیدا ہوتی ہے اور بحکم جوینده یابنده طلب سے معرفت پیدا ہوتی ہی جو ثمرہ ہے طلب کا اس سے ثابت ہوا کہ نالہ نے بے ثمر اور بے نتیجہ نہین بلکہ اُس سے ثمرۂ معرفت پیدا ہوتا ہی اب اسپر دلیل قائم کرتے ہین کہ اگر اس سے معرفت حاصل نہ ہوتی تو دنیا مین ہزارہن عارف بھرے ہوے کہان پڑے ہین یہ کہان سے آتے یہ اُسی نالہ کرنے و گفتار عشق کی بدولت ہے۔ شکر سے مراد معرفت ہے اور نے اور شکر لانے مین جو کلام کی لطافت ہی ظاہر ہی۔

در غم ما روزہا بیگاہ شد | روزہا با سوزہا ہمراہ شد

طالب صادق باوجود واصل ہونے کے کبھی سیر نہین ہوتا اور ہمیشہ طالب ترقی کا رہتا ہی اگلے مقامات کو دیکھ دیکھ کر اپنی حالت کو پست سمجھتا ہی اپنی عمر گذشتہ کو ضائع و تلف شدہ سمجھتا ہی اس لیے تاسف کرتا ہی کہ اپنے غم مین بہت سے ایام عمر بیکار ہی گئے اور تمام ایام اس سوز و گداز ہی مین صرف ہوے اور کچھ حاصل نہوا گویا اس شعر کا مضمون اُس شعر کے مضمون سے ملتا جلتا ہی ؎ ہیچ نے و مساز و شتاقے کہ دید

روزہا گر رفت گو رو باک نیست | تو بمان اے آنکہ چون تو پاک نیست

اس مین ایک گونہ مضمون اول سے اعراض ہے یعنی ایام تلف ہونے پر حسرت نہ کرنا چاہیئے اگر گئے بلا سے گئے عشق جو اصلی دولت ہی اور سب خرابیون سے پاک و صاف ہی اُسکا رہنا کافی ہی پس شعر سابق مین اصلاح عجب کی ہی کہ اپنی حالت کو پست قرار دیا اور اس شعر مین ناشکری کا علاج ہی کہ انکار نعمت نہ ہونے پا دے۔

ہر کہ جز ماہی ز آبش سیر شد | ہر کہ بے روزی ست روزش دیر شد

اوپر کے اشعار مین اُن لوگون کا بیان تھا جو مشاہدہ تجلیات و نزول واردات سے کبھی سیر نہین ہوتے اور تشنہ لب کشادہ دہن ہی رہتے ہین ایسے لوگ اصطلاح مین ماہی کہلاتے ہین کہ اُسکو کبھی پانی سے سیرابی نہین ہوتی اب دو قسم کے لوگون کا اور بیان کرتے ہین ایک وہ جنکو کچھ حاصل ہوا اور وہ اُسپر قانع ہو گئے وہ جز ماہی کہلاتے ہین ایک وہ جنکو کچھ حاصل ہی نہین ہوا اُنکو بے روزی کہا کہ اُن کی عمر ہی ضائع ہو گئی دیر بمعنی باطل مقصود اس شعر سے ترغیب دینا ہی کہ راہ عشق مین توقف نچاہیے۔

در نیابد حال پختہ ہیچ خام | پس سخن کوتاہ باید والسلام

اوپر کے اشعار مین تین قسم کے لوگون کا بیان ہوا ہے کامل جسکو ماہی کہنا چاہیے ناقص جسکو جز ماہی کہا گیا محجوب جسکو بے روزی کہا ہے تو جیسا محجوب واصل کی حالت کو نہین سمجھ سکتا اسی طرح ناقص کامل کیحالت کو نہین سمجھ سکتا کیونکہ حالات امور ذوقیہ مین دلائل یا قیاس سے ادراک ممکن نہین اس لیے آثار و ثمرات کمال عشق کے جو اوپر سے بیان ہوتے چلے آتے ہین اُن کو ختم کرتے ہین کہ جب خام پختہ کے حال کو سمجھ نہین سکتا تو تطویل کلام سے کیا فائدہ

منع اظہار اسرار

والسلام یہ کلمہ ختم کا ہے یا اسکے معنے یہ ہین والسلامتہ فی السکوت یعنی سلامتی اسی مین ہے کہ ان مضامین سے سکوت کیا جاوے کیونکہ اظہار اسرار مین اندیشہ غلط فہمی جہال کا ہے کذا قال مرشدی ؒ۔

بند بگسل باش آزاد اے پسر ۔ چند باشی بند سیم و بند زر

اور جو فرمایا ہے کہ خام پختہ کے حال کو نہین سمجھ سکتا اسلیئے اظہار اسرار بیکار ہے اس سے طالبان اسرار کو ایک قسم کا اشتیاق پیدا ہوا اور اسکا سمجھنا موقوف تھا پختہ ہونے پر اسلیئے سوال پیدا ہوا کہ اچھا پھر اگر کوئی خام پختہ ہونا چاہے تو اسکا کیا طریق ہے اسکا جواب ارشاد ہوتا ہے کہ تعلقات قطع کردو اور اموال و زر کی قید سے رہائی حاصل کرو کیونکہ یہ تعلقات حق تعالے سے غافل کر رہے ہین اور اسکے تعلق کو بڑھنے نہین دیتے جب یہ کم ہونگے وہ قوی ہونگے شدہ شدہ کمال اور پختگی حاصل ہوگی ف یاد رکھنا چاہیئے کہ ماسوی اللہ سے تین قسم کے تعلقات ہین تعلق محمود جسکا شریعت نے امر فرمایا ہے وہ تو ہمین تعلق بحق ہے اسکا قطع ناجائز تعلق مذموم جس سے شرع نے نہی فرمائی ہے اسکا قطع واجب ہے تعلق مباح جو نہ طاعت ہے نہ معصیت اسمین قطع کی ضرورت نہین البتہ تقلیل اور انہماک نہ کرنا ضروری ہے پس جہان قطع تعلق کی تعلیم ہے مراد تعلق محمود نہین بلکہ مذموم و مباح ہے مگر مذموم بطور ترک کے اور مباح بطور تقلیل کے۔

منع قطع تعلقات ... بطور اشعار

گر بریزی بحر را در کوزۂ ۔ چند گنجد قسمت یک روزۂ
کوزۂ چشم حریصان پر نہ شد ۔ تا صدف قانع نہ شد پر در نہ شد

ان اشعار مین حرص کی مذمت اور اسکا بیکار ہونا بیان فرماتے ہین تاکہ قطع تعلق سہل ہو جاوے یعنے اگر تمام سمندر کو ایک کوزہ مین ڈالا جاوے تو اس مین کتنا پانی آویگا صرف ایک دن کے خرچ کے لائق یعنی ظرف سے زیادہ نہ سماویگا گو پانی زیادہ ہے تو کیا ہوا اسی طرح قسمت ایک ظرف ہے خواہ مال و متاع کتنا ہی زیادہ ہو مگر حصول اسی قدر ہوگا جسقدر قسمت مین گنجایش ہے اور یون حریصون کی نیت کبھی بھرتی نہین آگے قناعت کی مدح ہے کہ جسطرح صدف قناعت کی بدولت پر گوہر ہو جاتی ہے اسی طرح اگر تم قناعت اختیار کرو تو مثل گوہر کے نور و بہار حاصل کرو کذا قال مرشدی رحمہ اللہ تعالی

ہر کرا جامہ ز عشقے چاک شد ۔ او ز حرص و عیب کلی پاک شد

عیب مین اضافت نہین ہے اور کلی عیب کی صفت نہین ہے بلکہ پاک کی تاکید ہے۔ اس شعر مین طریق قطع تعلقات ماسوی و زوال حرص دنیا کا بتلانا منظور ہے کہ اسکا حصول بذریعہ عشق کے بہت سہولت سے ممکن ہے اسکے بدولت آدمی حرص اور جمیع نقائص اور اخلاق ذمیمہ سے بالکل پاک ہو جاتا ہے ف اخلاق ذمیمہ کے دو علاج ہین ایک جزئی یعنے خاص وہ یہ ہے کہ ہر ہر خلق کا جدا جدا علاج کیا جاوے جیسا احیاء العلوم وغیرہ مین لکھا ہے اسکو طریق سلوک کہتے ہین دوسرا کلی یعنے عام وہ یہ کہ ذکر و شغل سے یا جس طرح شیخ کامل تجویز کرے حق سبحانہ و تعالے کی محبت قلب مین پیدا کیجاوے جب اسکا غلبہ ہوگا اپنی ہستی و خودی مضمحل ہونا شروع ہوگی اور سب اخلاق ذمیمہ جو کہ اس خودی و دعوی ہستی سے پیدا ہوتے ہین زائل ہو جاوینگے اسکو طریق جذب کہتے ہین

اقسام علاج اخلاق ذمیمہ

اور طریق اول گو بیخطر ہے مگر طویل ہے اور طریق ثانی گو خطرناک ہے مگر قریب ہی اور ہر شیخ کا مذاق مختلف ہوتا ہی مولانا پر چونکہ مذاق ثانی غالب ہی اسلیے اسی کی تعلیم فرماتے ہین اور اُسکی طرف رغبت دلاتے ہین اور اُسکی مدح کرتے ہین

شاد باش اے عشق خوش سودای ما … اے طبیب جملہ علتہاے ما
اے دواے نخوت و ناموس ما … اے تو افلاطون و جالینوس ما

ان اشعار مین عشق کی مدح مقصود ہے مجازاً اُسکو مخاطب قرار دیدیا کہ تو ایسا ہی کہ تیری بدولت خیالات درست ہوجاتے ہین (سودا خیال کو کہتے ہین) تجھسے سب امراض کا علاج ہوجاتا ہی جیسا اوپر بیان ہوچکا ہی تجھسے نخوت و ناموس کا دفعیہ ہوتا ہی عشق کو اس عار و ننگ کے دفع کرنے مین بہ نسبت دوسرے اخلاق ذمیمہ کے ایک خاص خصوصیت ہی کیونکہ عشق کے لیے ذلت لازم ہی اور ذلت و ناموس جمع نہین ہوتے ایک کے غلبہ سے دوسرا جاتا رہتا ہی

جسم خاک از عشق بر افلاک شد … کوه در رقص آمد و چالاک شد
عشق جان طور آمد عاشقا … طور مست و خرّ موسیٰ صاعقا

جسم خاک سے مراد جسد مبارک رسول مقبول صلے اللہ علیہ وسلم کا اور افلاک پر جانے سے مراد معراج ہی کوہ کا رقص مین آنا اشارہ ہی حضرت موسی علیہ السلام کے قصہ خواہش دیدار الٰہی کیطرف جیسا دوسرے شعر مین تصریح فرمادی ہی یعنی آپکا معراج تشریف لیجانا بدولت عشق کے ہوا کیونکہ آپ محبوب تھے اور محبوب کو قرب و عروج عطا ہوتا ہی سے اور حضرت موسی علیہ السلام کا قصہٗ دیدار بدولت عشق ہی کے ہوا کیونکہ اس واقعہ مین آپ محب تھے محبیت کی وجہ سے آپ نے دیدار کی درخواست کی اور اُس سے تجلی ہوئی کہ پہاڑ حرکت مین آگیا جسکو مستی سے تعبیر کیا ہی مجازاً اور موسیٰ علیہ السلام بیہوش ہوکر گر گئے غرض ایک اثر محبوبیت کا تھا دوسرا محبیت کا اسمین بھی عشق کی مدح کرنا مقصود ہی ف حکایت موسویہ علیہ الصلوٰۃ والسلام سے بعض لوگون کو یہ شبہہ ہوجاتا ہی کہ دنیا مین اللہ تعالےٰ کا دیدار واقع ہوسکتا ہی کیونکہ قرآن شریف مین فَلَمَّا تَجَلّٰى رَبُّهٗ صاف مذکور ہی جسکے معنی یہ ہین کہ اللہ تعالےٰ نے تجلی فرمائی یہی دیدار اور رویت ہی مگر یہ بڑی غلطی ہی دیدار اور رویت کے معنی ہین دیکھنا یہ فعل موسی علیہ السلام کا ہے اسکی نفی قرآن مین صاف موجود ہی لَن تَرٰانِی یعنے تو مجکو ہرگز نہین دیکھ سکتا یعنی اس حیات دنیوی مین۔ اور تجلی کے معنے ہین کھلجانا ظاہر ہوجانا یہ فعل حق سبحانہ تعالےٰ کا ہی اسکا اثبات قرآن مین کیا گیا ہی سو ان دونون مین بڑا فرق ہوا ایک کے اثبات سے دوسرے کا اثبات لازم نہین آتا ورنہ قرآن مین نعوذ باللہ تعارض ہوگا حاصل آیت کا یہ ہوا کہ اللہ تعالےٰ تو ظاہر ہوگئے اور حجابات اُٹھادیے مگر موسیٰ علیہ السلام دیکھ نہ سکے اور بیہوش ہوگئے خوب سمجھ لو

بالب دمساز خود گر جفتمی … ہمچو نے من گفتنیہا گفتمی

اوپر کے اشعار مین شان و شوکت عشق کا بیان ہورہا تھا مقتضا مقام کا یہ تھا کہ عشق کے آثار و اسرار کو خوب بیان

کرین مگر چونکہ اُسکے آثار تو کل کے کُل اُمور ذوقیہ ہین کہ بدون حصول عشق کے مفہوم نہین ہوسکتے اور اسرار علاوہ ذوقی ہونے کے بعضے دقیق وعمیق بھی ہین کہ ان کے اظہار مین خوف غلط فہمی و الحاد و زندقہ کا بھی ہے اس لیے اس مضمون کو ترک کرکے عذر فرماتے ہین کہ اگر میرا کوئی مخاطب صحیح ہوتا تو اسرار عشق کو مین بھی مثل عشاق کے عیان بیان کرتا۔

ہر کہ او از ہمزبانے شد جدا		بے نوا شد گرچہ دارد صد نوا	

اس شعر مین قاعدۂ کلیہ بیان فرماتے ہین جو بطور علت مضمون بالا کے ہے کہ جو اپنے ہمزبان سے جدا ہوجاتا ہی گو اُسکے پاس کتنا ہی سامان علم وتحقیق کا ہو مگر بے سامان ہوجاتا ہی کہ کچھ مافی الضمیر ظاہر نہین کرسکتا

چونکہ گل رفت و گلستان در گذشت		نشنوی زین پس ز بلبل سر گذشت	

اسمین مثال ہے مضمون بالا کی کہ دیکھو جب موسم گل کا نکل جاتا ہے اور گلستان خزان سے ویران ہوجاتا ہی تو پھر بلبل کے چہچے سُننے مین نہین آتے کیونکہ اُسکے ترانہ کا جاذب گل تھا وہ نہ رہا اسی طرح مخاطب صحیح جاذب مضامین کا ہوتا ہی جب وہ نہو تو سکوت ہی کیا جاتا ہی۔

سِرّ پنہانست اندر زیر و بم آنچہ نے میگوید اندر این دُو باب		فاش اگر گویم جہان برہم زنم گر بگویم من جہان گردد خراب	

زیر باریک آواز کو کہتے ہین۔ اور بم بلند آواز کو اور دو باب بھی اسی کو کہا ہے مراد اس سے مضامین بنگارنگ مختلف ہین مطلب یہ کہ عشاق اپنے کلمات عشقیہ مین جو کچھ اجمالا کہہ رہے ہین اُسکے رازا و حقیقت کو اگر ظاہر اور مفصل کرکے کہدون تو عالم تباہ ہوجاوے وہ راز وحدۃ الوجود کا ہے کہ کلام عشاق کا تمام تر حاصل وہی ہی کہ ماسوی اللہ تعالی کا وجود کالعدم ہے اور موجود حقیقی وہی ایک محبوب اعظم ہے سو گو یہ امر واقع مین خلاف شریعت نہین جیسا انشاء اللہ تعالی قریب واضح ہوا جاتا ہی مگر چونکہ وہ امر ذوقی وحالی ہے اکثر اوقات الفاظ وعبارات اس کے ادا اور بیان سے قاصر رہتے ہین اکثر عوام اُس سے غلطی مین پڑجاتے ہین اور سب اشیا کو اوہام وخیالات سمجھکر حلال وحرام مین امتیاز اٹھا دیتے ہین اور شریعت کے احکام کو چھوڑ دیتے ہین اور نظام تمام عالم کا شرع پر ہی سو اسکے چھوڑنے مین لابد عالم مین تباہی آوے گی عالم انسان مین تو بوجہ ترک احکام کے اور دوسری مخلوقات مین اسلیے کہ سب کچھ انسان کے لیے پیدا ہوا ہی جب انسان نہ رہا تو دوسری مخلوقات باقی رہ کر کیا ہونگی کما قال اللہ تعالی ولو یؤاخذ اللہ الناس بما کسبوا ما ترک علی ظہرہا من دابۃ۔

جملہ معشوق ست و عاشق پردۂ		زندہ معشوق ست و عاشق مردۂ	

ہر چند اوپر کے اشعار مین راز عشق کو کہ مسئلہ توحید وجود ہے پوشیدہ کر گئے مگر وہ اخفا عوام کے لیے تھا جو اسکی حقیقت کو نہین سمجھ سکتے اور گمراہی وضلالت مین مبتلا ہوسکتے ہین اس شعر مین خواص کے لیے قدرے اس راز کیطرف اشارہ کردیا ہی سو یہ حکم

اُسکو لائق فہم عوام کے بیان کرتا ہی مصرعۂ اوّل مین اِس مسئلہ کا دعوی ہے مصرعۂ ثانی مین اُسکی تفسیر ہی پس جملہ معشوق ست
ہم معنی ہمہ اوست کا ہی جو اِس مسئلہ کا مشہور عنوان ہی عاشق سے مُراد کل ممکنات کہ مسخر قدرت خدا وندی ہین پردہ سے
مُراد موجود ظاہری جو حجاب اور ساتر ہی موجود حقیقی کا تشبیہًا اُسکو پردہ کہدیا کہ وہ بھی ساتر ہوتا ہی اور خود ظاہر نظر آتا ہے
اور پردہ وار نظر نہین آتا پس پردہ کے معنے موجود ظاہری ہوئے خلاصہ دعوی کا یہ ہوا کہ ممکنات تو صرف
موجود ظاہری ہین اور حقیقت مین کوئی موجود حقیقی یعنی موصوف بکمال ہستی نہین بجز ذات حق کے اسی مضمون کو
ہمہ اوست سے تعبیر کردیتے ہین یہ ایک جملہ ہی مطابق محاورات روزمرہ کے جیطرح کوئی حاکم کسی فریادخواہ
سے کہے کہ تمنے پولیس مین رپٹ لکھوائی تمنے کسی وکیل سے بھی مشورہ کیا اور وہ عرض کرے کہ جناب پولیس اور
وکیل سب آپ ہی ہین ظاہر ہی کہ اسکا یہ ہرگز مطلب نہین ہوتا کہ حاکم اور پولیس اور وکیل سب ایک ہی ہین انمین
کچھ فرق نہین بلکہ مطلب یہ ہوتا ہی کہ پولیس اور وکیل کوئی چیز قابل شمار نہین آپ ہی صاحب اختیار ہین اسیطرح
یہان سمجھ لینا چاہیے کہ ہمہ اوست کے یہ معنی نہین ہین کہ ہمہ اور اُو ایک ہین بلکہ مقصود یہ ہی کہ ہمکی ہستی قابل
اعتبار نہین صرف اُوام کی ہستی لائق شمار ہی اور باقی جتنے موجودات ہین ہستی تو انکی بھی واقعی ہی مگر انکی ہستی ہستی کامل
کے سامنے محض ایک ظاہری ہستی ہی حقیقی یعنی کامل نہین دوسرا مصرعہ اسی مضمون کی تفسیر اور تمثیل ہی تفصیل اسکی
یہ ہی کہ ہر صفت مین دو مرتبے ہوتے ہین ایک کامل ایک ناقص اور یہ قاعدہ ہی کہ کامل کے روبرو ناقص ہمیشہ کالعدم
سمجھا جاتا ہی اسکی مثال ایسی ہی کہ کسی بستی مین ایک شخص مثلاً پانچ پارہ کا حافظ ہوا اور وہ ناظرہ خوانونمین حافظ مشہور ہو
اتفاق سے وہان ایک ایسا شخص آکر رہنے لگے جو تمام قرآن کا حافظ اور ہفت قرأت کا قاری ہو ایسی حالت مین
اگر کوئی اجنبی آدمی بستی والونسے دریافت کرنے لگے کہ تمھاری بستی مین کتنے حافظ ہین تو تمام عقلا یہی جواب دینگے
کہ ایک حافظ ہین اس جواب پر اگر کوئی عامی کہنے لگے کہ میان فلانا بھی تو حافظ ہی تو مبصر یہی جواب دیگا کہ لاحول
ولا قوۃ الا باللہ بھلا اسکے سامنے وہ بھی کوئی حافظ ہی حالانکہ ایک معنی کر حافظ وہ بھی ہے مگر چونکہ ناقص ہی اسلیئے
کامل کے روبرو غیر حافظ قرار دیا گیا یا کوئی ادنی درجہ کا حاکم اپنے اجلاس پر بیٹھا ہوا شان حکومت دکھلا رہا تھا اور
پندار منصب سے کسی کو خاطر مین نہین لاتا تھا کہ ناگہان بادشاہ وقت اجلاس پر بطریق دورہ آپہونچا اسکے دیکھتے
ہی ہوش اڑ گئے اور سب پندار و دعوی و نشہ و غرور رہرن ہو گیا اب جو اپنے اختیارات کو اقتدار شاہی کے روبرو
دیکھتا ہی تو اُسکا کہین نام و نشان نہین پاتا نیچے کو گرا جاتا ہی نہ آواز نکلتی ہے نہ سر اوپر اٹھتا ہے اسوقت گو
اس کا منصب و عہدہ معدوم نہین ہوا مگر کالمعدوم ضرور ہی بس اسیطرح سمجھنا چاہیئے کہ گو ممکنات موجود ہین
کیونکہ اللہ تعالی نے انکو وجود دیا ہے موجود کیون نہوتے مگر وجود حق کے روبرو انکا وجود نہایت ناقص و
ضعیف حقیر ہے اسلیے وجود ممکن کو وجود حق کے روبرو گو عدم نہ کہین گے مگر کالعدم ضرور کہین گے جب یہ کالعدم
ہوا تو وجود معتد بہ ایک ہی رہ گیا یہی معنی ہین وحدۃ الوجود کے کیونکہ اسکا لفظی ترجمہ ہی ایک ہونا وجود کا سوا ایک کے
کے معنے یہ ہین کہ دوسرا انکو ہے ہی نہین مگر ایسا نہین ہے جیسا ہی ہے اسکو مبالغۃً ادعاءً وحدۃ الوجود کہا جاتا ہی شیخ سعدیؒ

نے خوب ہی بیان فرمایا ہی ؎ یکے قطرہ از ابر نیسان چکید۔ خجل شد چو دریاے پہنا بدید ؛ کہ جائیکہ دریاست من کیستم
گر او ہست حقا کہ من نیستم ؛ ہمہ ہر چہ ہستند ازان کمتر اند ؛ کہ با ہستیش نام ہستی برند ؛ شیخ نے تصریح کردی کہ ہست تو سب
ہین مگر اُن کی ہستی ہستی حق کے سامنے ہستی کہنے کے قابل نہین۔ مولٰنا نے اس مصرعہ مین اس تفسیر کو ایک مثال مین
بیان کیا ہی کہ حضرت حق کو مثل زندہ کے سمجھو اور ممکن کو مثل مردہ کے کہ گو نعش مردہ بھی کسی درجہ کا وجود رکھتا ہے مگر
جسم تو ہی مگر زندہ کے روبرو اسکی ہستی قابل اعتبار نہین کیونکہ مردے کی ہستی ناقص ہی اور زندے کی ہستی کامل کامل کے
سامنے ناقص بالکل مضمحل اور ناچیز محض ہی اس مسئلہ کو مرتبۂ تحقیق علمی مین توحید کہتے ہین جسکی تحصیل کوئی کمال نہین اور
جب یہ سالک کا حال بن جاوے تو اس مرتبہ مین فنا کہلاتا ہی یہ البتہ مطلوب و مقصود ہے اور یہی حاصل وحدۃ الشہود کا ہے
جسکی دلالت اس معنی پر بہت ہی ظاہر ہے کیونکہ اسکا ترجمہ ہی ایک ہونا شہود کا یعنی واقع مین تو ہستی متعدد ہی مگر سالک کو ایک ہی
کا مشاہدہ ہوتا ہی اور سب کالعدم معلوم ہوتے ہین جیسا اوپر کی مثالون سے واضح ہو چکا ایک اور مثال سب سے واضح تر شیخ
نے بیان فرمائی ہے ؎ مگر دیدہ باشی کہ در باغ و راغ ۔ بتابد بشب کرمکے چون چراغ ؛ یکے گفتش اے کرمک شب فروز
چہ بودت کہ بیرون نیائی بروز ؛ ببین کاتشین کرمک خاک زاد ؛ جواب از سر روشنائی چہ داد ؛ کہ من روز و شب جز بصحرا نیم
ولے پیش خورشید پیدا نیم ؛ پس وحدۃ الوجود اور وحدۃ الشہود مین اختلاف لفظی ہے کما قال مرشدی مگر چونکہ وحدۃ الوجود
کے معنے عوام مین غلط مشہور ہو گئے تھے اس لیے بعض محققین نے اسکا عنوان بدل دیا جو بہ نسبت عنوان متروک کے اس معنی
مین زیادہ ظاہر ہے کیونکہ لفظ وحدۃ الوجود کی دلالت معنی مذکور پر مجازی ہے اور وحدۃ الشہود کی دلالت اس معنی پر
حقیقی ہے اور دلیل نقلی اس مسئلہ کی یہ آیت ہو سکتی ہے کُلُّ شَیْئٍ ہَالِکٌ اِلَّا وَجْہَہٗ جیسا شارح عقائد نسفی نے تفسیر کی ہے۔

چون نباشد عشق را پرواے او	او چو مرغے ماند بے پرواے او

اوپر بیان کیا ہی کہ عشق موصل قریب ہے اُسکے بعد ضمناً عشق کی مدح اور بعض اسرار کا ذکر ہونے لگا تھا اب اُسی
مضمون کی طرف رجوع کرتے ہین اور تحقیق کرتے ہین کہ ہمنے جو عشق کو موصل کہا ہے اُسکی وجہ کیا ہی سو ایک ظاہری
وجہ تو اوپر بیان ہو چکی ہی اس شعر کی شرح مین ؎ ہر کرا جامہ ز عشقے الخ اب دوسری حقیقی وجہ بیان فرماتے ہین کہ وجہ
ایصال کی یہ ہوتی ہی کہ خود معشوق کو (جسکو مبالغۃً عشق کہدیا ہے) یعنی حضرت حق کو اُسکے حال پر توجہ ہو جاتی ہی اور اسکی
نگرانی اور کشش فرمانے لگتے ہین ورنہ اگر اُنکو اسکی پرواہ نہو تو یہ بیچارہ تو محض عاجز و درماندہ مثل مرغ بے پر کے
رہ جاوے جسکے حال پر بجز واے اور افسوس کے کچھ نہ کہا جاوے۔

من چگونہ ہوش دارم پیش و پس	چون نباشد نور یارم ہم نفس

اسمین بیان ہے اُسی پرواہ و توجہ کا کہ وہ اپنے طالب کے ساتھ معیت فرماتے ہین ورنہ اگر اُنکی طرف سے
معیت نہو جسکو ہم نے نفس سے تعبیر کیا ہے تو مجھکو پیش و پس کی کیا خبر رہے اور رہزنان طریقت سے جنکی شان
مین لاٰتینہم من بین ایدیہم و من خلفہم آیا ہے کیسے مامون رہ سکون۔

نور او در یمین و یسر و تحت و فوق	بر سر و بر گردنم مانند طوق

اسی بیت کا بیان ہے کہ انکا نور و عنایت و الطاف مجکو محیط ہو رہا ہے جیسا حدیث مین دعا آئی ہے اللّٰھُمَّ اجْعَلْ مِنْ فَوْقِیْ نُوْرًا وَّمِنْ تَحْتِیْ نُوْرًا وَّعَنْ یَمِیْنِیْ نُوْرًا وَّعَنْ شِمَالِیْ نُوْرًا وَنَحْوَہٗ۔

عشق خواہد کین سخن بیرون رود	آئینہ غماز نبود چون بود

چونکہ اوپر سے عشق ہی کا بیان چلا آتا ہے اسکے آثار کا اسکے بعض اسرار کا اسکی مدح کا اسکے افعال کا اب فرماتے ہین کہ مضامین عشق کے غیر متناہی ہین کیونکہ وہ محبوب کی باتین ہین جنکا غیر متناہی ہونا قرآن مجید مین مذکور ہے قُلْ لَّوْ کَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِّکَلِمٰتِ رَبِّیْ لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ اَنْ تَنْفَدَ کَلِمٰتُ رَبِّیْ اور غیر متناہی ہونیکی وجہ سے یہ قصہ دراز ہوا چاہتا ہے لیکن سامعین مین صفاے فہم نہین اس لیے تطویل کلام بیکار ہے کیونکہ بدون صفا کے اُس مین انتقاش و ادراک ہی نہین ہو سکتا اسکی مثال آئینہ کی سی ہے کہ اگر صاف نہو جسکو غماز سے تعبیر کیا ہے تو کیونکر اسمین کسی شکل کا انعکاس ممکن ہے۔

آئینہ ات دانی چرا غماز نیست	زانکہ زنگار از رخش ممتاز نیست

اوپر مضامین عشق کے بیان نہ کرنے کا یہ عذر فرمایا تھا کہ مخاطب کو صفاے فہم حاصل نہین اب اسکی وجہ بیان فرماتے ہین تاکہ اسکے صیقل کرنے کی رغبت پیدا ہو خلاصہ وجہ کا یہ ہوا کہ تیرے آئینۂ قلب پر زنگ تعلق ماسویٰ کا چڑھا ہوا ہے اسلیئے صفائی مفقود ہے۔

آئینہ کز زنگ و آلایش جداست	پر شعاع نور خورشید خداست

اوپر زنگ آلودہ آئینہ کا بیان تھا یہان بے زنگ آئینہ کا بیان فرماتے ہین کہ ایسے قلب مین انوار الٰہی تابان و درخشان ہوتے ہین اور معارف اور واردات اسپر وارد ہوتے ہین۔

رو تو زنگار از رخ او پاک کن	بعد از ان آن نور را ادراک کن

جب علت نور و ظلمت کی معلوم ہو لی اب فرماتے ہین کہ تمکو چاہیئے کہ قلب کو اس زنگ سے پاک و صاف کرکے پھر نور الٰہی کا تمکو ادراک ہوگا۔ ف یہ دیباچہ اس کتاب مستطاب کا اگر غور کرکے دیکھا جاوے اسمین تمام سلوک کوٹ کوٹ کر بھر دیا گیا ہے کیونکہ خلاصہ تمام تر سلوک کا مبدا کا ذکر اور معاد کی فکر ہے سو آغاز کے اشعار مین اول مبدا کو یاد دلایا کہ تمہاری اصلی حالت کیا تھی اُس کے بعد اوس حالت کے دوبارہ پیدا کرنیکی ترغیب دی اور اسکا طریقہ اجمالا بتلایا یہی فکر معاد ہے ف مثنوی کے نسخے تعداد و ترتیب اشعار بالا مین مختلف ہین مگر حقر نے حضرت مولوی علیہ الرحمہ کی تصحیح کو ترجیح دی ہے کہ آپ اعلم علماے مثنوی ہونا اس زمانہ مین مسلم تھا واللہ اعلم وعلمہ اتم و احکم

حکایت بادشاہ و عاشق شدنش بر کنیزک و خریدن بادشاہ آن کنیزک را و رنجور شدن آن کنیزک و تدبیر و معالجۂ بادشاہ بہر کنیزک۔

ف یہ حکایت دیباچہ کے آخری شعر سے مربوط ہے سے رو تو زنگار از رخ او پاک کن الخ اسمین قلب

زنگار دور کرنیکا طریقہ ایک مثال کے ضمن مین جتلانا منظور ہی چنانچہ عنقریب تقریر اسکی آتی ہے

بشنوید اے دوستان این داستان — خود حقیقت نقد حال ماست آن

یعنی یہ داستان سنو کہ واقع مین ہماری ہی حالت کے مطابق ہی وجہ مطابقت کی یہ ہی کہ اس حکایت مین جسطرح بادشاہ کنیزک پر عاشق ہوا اسی طرح بادشاہِ روح کنیزکِ نفس کا مطیع و عاشق ہوگیا ہی اور جس طرح کنیزک زرگر پر عاشق تھی اسی طرح نفس عاشقِ لذات دنیا ہے اور جسطرح بادشاہ نے طبیبانِ ناقص سے رجوع کیا مگر نفع نہوا اسی طرح شیخانِ ناقص سے رجوع کرنے سے فائدہ نہین ہوتا اور جسطرح اس غیبی طبیب نے معالجہ کیا کہ زرگر کو دوا کھلا کر بدصورت بنایا کہ کنیزک کو اس سے نفرت ہوگئی پھر ہلاک کردیا اور اس تدبیر سے کنیزک کو صحت ہوگئی اسیطرح شیخ کامل محبِ لذاتِ دنیا کو بتدریج نفس سے جدا کرتا ہی حتی کہ وہ انکو ترک کردیتا ہی اور امراض نفسانیہ سے نجات پاتا ہی اور شاہ روح پھر اس سے منتفع ہوتا ہی پس خلاصہ تعلیم طریق کا یہ ہوا کہ اگر زنگار چھڑانا چاہتے ہو تو شیخ کامل سے رجوع کرو اور اسکے ارشاد پر عمل کرو وہ بطریق مناسب تمھاری اصلاح کریگا ف مولانا کے کلام کا بڑا دو مضمون مین ہی ایک مقصود کہ توحید ہی۔ دوسرا اسکا طریق کہ اتباع شیخ کامل ہی۔

نقد حال خویش را گر پے بریم — ہم ز دنیا ہم ز عقبے بر خوریم

یعنی اگر اپنی موجودہ حالت مین غور و فکر کرتے رہا کرین تو دونون جہان کا ہمکو نفع حاصل ہو۔

این حقیقت را شنو از گوش دل — تا برون آئی بکلی ز آب و گل

آب و گل سے مراد دنیاوی تعلقات و نفسانی لذات ہین کیونکہ یہ صفات جسمانیہ سے ہین جسم کا آب و گل سے ہونا ظاہر ہے باقی مطلب صاف ہے۔

فہم گر دارید جان را رہ دہید — بعد ازان از شوق پا در رہ نہید

گرد کے معنے جمع۔ جان سے مراد دل۔ مطلب یہ کہ فہم کو جمع و یکسو کرو اور دل کو متوجہ کردیں اس حکایت اور اپنی حالت کے سمجھنے مین جب اس سے طریقہ معلوم ہوجاوے جیسا اوپر بیان کیا پھر طریق سلوک اختیار کرو۔

بود شاہے در زمانے پیش ازین — ملک دنیا بودش و ہم ملک دین

ظاہر ا پیش ازین سے مراد امم سابقہ ہین یعنی ہمارے پیغمبر صلے اللہ علیہ وسلم کے زمانہ سے پہلے کا زمانہ یعنی زمانہ سابق مین کوئی بادشاہ تھا جو دنیوی بادشاہی کے ساتھ دیندار بھی تھا۔

اتفاقا شاہ روزے شد سوار — با خواص خویش از بہر شکار
بہر صیدی میشد او بر کوہ و دشت — تاگہان در دام عشق او صید گشت

صید دونون مصرعون مین جدا جدا معنی مین لانا لطافت شاعری ہے باقی مطلب ظاہر ہے۔

یک کنیزک دید او بر شاہراہ — شد غلام آن کنیزک جان شاہ

غلام اور شاہ کا تقابل لفظی خالی از لطافت نہین یعنی بادشاہ اسکا عاشق ہوگیا۔

مرغ جانش در قفس چون در طپید　|　داد مال و آن کنیزک را خرید

طپیدن سے مراد اضطراب یعنی اسکا جو اضطراب بڑھا اسکو خرید لیا۔

چون خرید او را و برخوردار شد　|　آن کنیزک از قضا بیمار شد
آن یکی خر داشت پالانش نبود　|　یافت پالان گرگ خر را در ربود
کوزہ بودش آب می نامد بدست　|　آب را چون یافت خود کوزہ شکست

مقصود ان دونون تمثیلون سے یہ ہے کہ دنیا مین پوری کامیابی کسی کو کم ہوتی ہے جیسے ان دونون مثالون مین کہ ایک چیز ملی تو دوسری سے محروم ہے یہی حالت بادشاہ کی ہوئی کہ یا تو کنیزک ہاتھ نہ آتی تھی اور وہ ہاتھ آئی تو اسکے وصال سے بوجہ بیماری کے محروم ہوگیا۔ گویا اشارہ ہے کہ دنیا و ما فیہا سے دلچسپی نہ چاہیے کہ لذت تام اسمین میسر نہین ہوتی۔

شہ طبیبان جمع کرد از چپ و راست　|　گفت جان ہر دو در دست شماست

ہر دو سے مراد بادشاہ اور کنیزک یعنی اسکی جان تو اسلیے تمھارے قبضہ مین ہے کہ وہ بیمار ہے علاج نہ کروگے مرجائیگی اور میری جان اسلیے کہ مین اسکا عاشق ہون اسکی بیماری یا ہلاکت سے میرا بچنا مشکل ہے۔

جان من سہل است جان جانم اوست　|　دردمند و خستہ ام درمانم اوست

یعنی میری جان تو کچھ نہین حقیقت مین میری جان کی جان وہی ہے گویا مین بیمار ہون وہ میرا علاج ہے۔

ہر کہ درمان کرد مر جان مرا　|　برد گنج و دُرّ و مرجان مرا

مصرعۂ اول مین مرجان مین مر زائد ہے اور دوسرے مصرعہ مین جزو کلمہ ہے۔ مرجان یعنی مونگا بادشاہ نے وعدہ انعام کا کیا بیماری کی صحت پر۔

جملہ گفتندش کہ جانبازی کنیم　|　فہم گرد آریم و انبازی کنیم

جانبازی جان لڑانا۔ گرد آوردن جمع کرنا۔ انبازی شرکت۔ مطلب یہ کہ ہم علاج مین خوب کوشش کرینگے اور فہم و حواس کو مجتمع کرکے باہمی مشورہ و اتفاق سے علاج کرینگے۔

ہر یکے از ما مسیح عالمے ست　|　ہر الم را در کف ما مرہمے ست

مبالغۃً اپنے کو مسیح کہدیا باقی مطلب ظاہر ہے۔

گر خدا خواہد نگفتند از بطر　|　پس خدا بنمودشان عجز بشر

گر خدا خواہد ترجمہ انشاء اللہ تعالیٰ کا ہے اور ترکیب مین نگفتند کا مفعول ہے بطر یعنی تکبر۔ از بطر نگفتند کی علت ہے یعنی نازش و فخر کی وجہ سے انشاء اللہ تعالیٰ نہ کہا خدا تعالیٰ نے انکے دعوون کو پست کردیا۔

ترک استثنا مرادم قسوتے ست　|　نے ہمین گفتن کہ عارض حالتے ست

استثناء انشاء اللہ تعالیٰ کہنا۔ قسوت سنگدلی اوپر انشاء اللہ تعالیٰ نہ کہنے کی مذمت بیان فرمائی ہے اب

اسکی حقیقت بیان فرماتے ہیں کہ ترک انشاء اللہ تعالیٰ سے مراد یہی کہ دل سے ترک کرے یعنی دلین بوجہ قساوت وسنگدلی کے اللہ تعالیٰ پر اعتماد اور تفویض نہ ہو صرف زبان سے کہنا نہ کہنا جو ایک عارضی حالت ہی قابل اعتبار نہین مصرعۂ ثانی کی دو توجیہین ہوسکتی ہین ایک یہ کہ لفظ نے بمعنی بل اضراب کے لیے ہو معنے نہایت لطیف نکلین گے جسکا خلاصہ یہی کہ اول یہ کہا تھا کہ ترک استثناء سے مراد قساوت قلبی ہی اب کہتے ہین کہ نہین قساوت نہین بلکہ زبان سے بھی اگر کہا جاوے اور دل مین نہ ہو تو حالانکہ یہ ظاہر مین ترک استثنا نہین بلکہ استثناء ہے مگر ہمارے نزدیک یہ کہنا بھی ترک استثناء مین داخل ہی۔ دوسری توجیہ یہ کہ نے اپنی ظاہری معنے پر محمول ہو اور نہ گفتن کے قبل مضاف یعنی لفظ ترک مقدر ہو یعنی ترک استثناء سے مراد قسوت ہی نہ کہ ترک کرنا اس زبانی انشاء اللہ کہنے کا کہ یہ محض ایک عارضی حالت ہی

اے بسا ناوردہ استثنا بگفت	جان او با جان استثناست جفت

اسمین اوپر کے مضمون کی تائید ہی یعنی انشاء اللہ کہنے نہ کہنے مین قلب پر مدار ہی زبان کا اعتبار نہین بہت سے آدمی زبان سے نہین کہتے مگر انکا دل استثناء کے روح و مغز سے کہ تفویض اسے اللہ سے ملا ہوا ہے۔

ہرچہ کردند از علاج و از دوا	گشت رنج افزون و حاجت ناروا

اسمین بیان ہی اوپر کے مضمون کا پس خدا ہمو د شان عجز بشر۔ اور مطلب ظاہر ہے۔

از طبیبان برد دیگر آبرو	شربت و ادویہ و اسباب او

او کی ضمیر بیماری کی طرف ہے اور اسناد بردن کی شربت و ادویہ و اسباب کی طرف مجازی ہی اور آبرو مفعول ہی بردن کا مطلب یہ کہ تشخیص و معالجہ کی غلطی نے سب کو بے آبرو کردیا۔

آن کنیزک از مرض چون موے شد	چشم شاہ از اشک خون چون جوے شد

یعنی کنیزک بہت لاغر ہوگئی اور بادشاہ کی آنکھین غم مین نہر خون بن گئین۔

چون قضا آید طبیب ابلہ شود	آن دوا در نفع خود گمرہ شود

گمرہ سے مراد غیر موثر بلکہ موثر مخالف باقی مطلب ظاہر ہے۔

از قضا سر کنگبین صفرا فزود	روغن بادام خشکی مے نمود
از ہلیلہ قبض شد اطلاق رفت	آب آتش را مدد شد ہمچو نفت

اسمین آثار کے مخالف اور معکوس ہونیکا بیان ہی چنانچہ ظاہر ہی۔ نفت ایک روغن ہی جو آگ کو بہت جلد قبول کرتا

سستی دل شد فزون و خواب کم	سوزش چشم و دل پر درد و غم

دل کا عطف چشم پر ہے اور سوزش کا عطف بتقدیر عاطف سستی پر یعنی دل کی سستی اور چشم و دل کی سوزش افزون ہوگئی اور یہ بھی ممکن ہی کہ سوزش الخ مبتدا ہو اور ختم مصرعہ پر شدید اشد خبر مقدر ہو معنے ظاہر ہین۔

ظاہر شدن عجز حکیمان از معالجۂ کنیزک بر بادشاہ و بدرگاہ حق تعالیٰ روآوردن بادشاہ و در خواب

دیدن پادشاه آن ولی را و حل مشکل او

شه چو عجز آن طبیبان را بدید
پا برهنه جانب مسجد دوید

رفت در مسجد سوی محراب شد
سجده گاه از اشک شه پر آب شد

یعنی اسقدر رویا کہ سجدہ کی جگہ تر ہوگئی باقی ظاہر ہے۔

چون بخویش آمد ز غرقاب فنا
خوش زبان بکشاد در مدح و ثنا

فنا سے مراد مطلق بیخودی و بیہوشی یعنی روتے روتے بیخود ہو گیا تھا جب ہوش مین آیا تو اللہ تعالیٰ کی مدح و ثنا شروع کی

کای کمینه بخششت ملک جهان
من چه گویم چون تو میدانی نهان

کمینہ بمعنے ادنی صفت بخشش کی مبتدا۔ اور ملک جہان خبر ہی یا بالعکس یعنی میری تمام سلطنت یا مطلق سلطنت آپ کا ادنے عطیہ ہے باقی سب ظاہر ہے۔

حال ما و این طبیبان سر بسر
پیش لطف عام تو باشد هدر

ہدر بمعنے باطل وناچیز مطلب یہ کہ گو ہماری اور ان طبیبوں کی یہ حالت کہ آپ پر اعتماد نہ کیا مذموم اور قابل مواخذہ و سزا ہی مگر آپ کے لطف عام اور عفو کے روبرو محض ناچیز ہی اگر معاف فرما دیجیے تو کوئی دشوار نہین مقصود معافی چاہنا

ای همیشه حاجت ما را پناه
بار دیگر ما غلط کردیم راه

بار دیگر مین دو احتمال ہین یا تو غلط کردیم کے متعلق ہے اور یا محذوف کے اول صورت مین دیگر کے معنی مطلق تکرار و تعدد ہے یعنی ہم بار بار غلطیان کیا کرتے ہین اور دوسری صورت مین پناہ شو محذوف ہوگا یعنی آپ ہمیشہ ہماری پناہ بنتے رہے ہین ایک بار پھر پناہ ہو جایے۔ اور ہمسے تو غلطی ہوگئی۔

لیک گفتی گرچه میدانم سرت
زود هم پیدا کنش بر ظاهرت

یہ اوپر کے اس مصرعہ سے استدراک ہی۔ من چہ گویم چون تو میدانی نہان یعنے اگرچہ آپکے علام الغیوب ہونیکی وجہ سے میرے اظہار حاجت کی ضرورت نہین مگر آپ کا ارشاد ہی کہ مجھ سے دعا کرو اسلیئے زبان سے بھی عرض کرتا ہون۔ پیدا کنش مین کن صیغہ امر کا ہی اور ضمیر (ش) راجع ہے (سر) کی طرف اور ظاہر سے مراد زبان۔

چون بر آورد از میان جان خروش
اندر آمد بحر بخشایش بجوش

در میان گریه خوابش در ربود
دید در خواب او که پیری رو نمود

گفت ای شه مژده حاجاتت رواست
گر غریبی آیدت فردا ز ماست

مژدہ مین لفظ باد مقدر ہے یعنی تمکو مژدہ ہو۔ اور حاجاتت سے علیحدہ جملہ ہے غریب بمعنی مسافر مطلب یہ کہ اس مرد غیبی نے منجانب اللہ کہا کہ اب تمھارا کام بن گیا کل اگر کوئی مسافر آوے وہ ہماری طرف سے فرستادہ ہوگا اُسکے علاج سے فائدہ ہوگا باقی معنی اشعار ظاہر ہین۔

چونکہ او آید حکیم حاذق ست　　صادقش دان کو امین و صادق ست
در علاجش سحر مطلق را بہ بین　　در مزاجش قدرت حق را بہ بین

مطلق بمعنی کامل۔ مقصود تشبیہ دینا صرف سرعت تاثیر مین ہی سحر کے حلال وحرام ہونے سے یہان بحث نہین تشبیہ ہر حالین صحیح ہی اور مصرعہ ثانی کا حاصل یہ ہی کہ اُس معالج کے مزاج و افعال مین قدرت حق نمایان ہو گی کہ اُس سے مریض کو شفا ہوجائیگی۔

خفتہ بود این خواب دید آگاہ شد　　گشتہ مملوک کنیزک شاہ شد

این خواب دید سے الگ جملہ ہے۔ گشتہ کے معنے گشتہ بود یعنی غم کنیزک مین مقید تھا خواب دیکھکر خوشی سے آتا و مسرور ہوگیا

چون رسید آن وعدہ گاہ و روز شد　　آفتاب از شرق اختر سوز شد

وعدہ گاہ یعنی وقتِ وعدہ مراد روزِ فردا ہے۔ شرق بمعنی مشرق۔ اختر سوز یعنی اختر کا غائب کردینے والا مطلب ظاہر ہے یعنے صبح ہوئی جو وقت تھا وعدۂ آمد معالج کا۔

بود اندر منظرہ شہ منتظر　　تا بہ بیند آنچہ بنمودند سر

منظرہ جاے نظر مراد دریچہ۔ دوسرے مصرعہ مین بیان ہے انتظار کا۔ سِر سے مراد وہی شب کا خواب باقی مطلب ظاہر ہے۔

دید شخصے فاضلے پر مایۂ　　آفتابے درمیان سایۂ

سایہ سے مراد کمالات و معرفت۔ آفتاب سے تشبیہ دینا باعتبار انوار کے ہے سایہ سے مراد یہی ظاہری سایہ آفتاب کے مقابلہ مین لانا صنعت شاعری ہے و نیز دونون کا اجتماع چونکہ امر غریب ہے اسلیئے لطافتِ کلام اور بڑھ گئی مطلب یہ کہ ایک شخص جامع الفضائل والکمالات منور بانوارِ باطنی سایہ مین چلا آرہا تھا

می رسید از دور مانند ہلال　　نیست بود و ہست بر شکل خیال

ہلال سے تشبیہ دینے کی دو وجہ ہین ایک تو انتظار و اشتیاق کیونکہ ہلال کو نہایت شوق و انتظار سے دیکھتے ہین دوسرے نحیف و ضعیف ہونا بوجہ کثرت مجاہدات و ریاضات کے جسطرح ہلال لاغر ہوتا ہی۔ دوسرے مصرعہ مین انکو نیست و ہست دونون کے ساتھ موصوف کیا مختلف اعتبارات سے تو ہست تو باعتبار وقوع کے کہا اور نیست مبالغۃً و تشبیہًا کہدیا یعنی چونکہ نہایت مضمحل تھے اسلیے گویا وجود ہی نرکھتے تھے اور اس معنی مین خیال سے تشبیہ دی جسطرح خیال واقع مین موجود ہوتا ہی اور باعتبار غیر محسوس و قلیل البقا ہونیکے مشابہ معدوم کے ہوتی ہے

نیست وش باشد خیال اندر روان　　تو جہانے بر خیالی بین روان

روان اول بمعنے جان۔ روان ثانی بمعنی جاری۔ اِس شعر مین اوپر کے مضمون کی تائید ہے جہان کا خیال پر جاری ہونا اُسکے ہست ہونیکے آثار مین سے ہے باقی خیال پر جاری ہونا خود امر ظاہر ہے کیونکہ آدمی افعال اختیاریہ مین اول کوئی بات سوچ لیتا ہے پھر کام شروع کرتا ہی خواہ وہ سوچی ہوئی بات صحیح ہو یا غلط۔

بر خیالے صلحشان و جنگشان　　وز خیالے فخرشان و ننگشان

مطلب ظاہر ہے کوئی مصلحت خیال مین آگئی صلح ہوگئی - کوئی ضرورت خیال مین بس گئی جنگ پر آمادہ ہوگئے کسی کمال کا وہم ہوگیا - فخر شروع ہوگیا کسی بدنامی کا اندیشہ ہوا ننگ و عار کا غلبہ ہوگیا -

آن خیالاتے کہ دام اولیاست　　عکس مہرویان بستان خداست

اوپر خیال کے ضعیف و ناچیز ہونے کا ذکر تھا اس سے احتمال تھا کہ کوئی شخص تمام خیالات کو ناقابل اعتبار قرار دیکر اولیا کے خیالات کو بھی کہ وہ واقع مین مطلوب اور مقصود ہین اسی طرح ضعیف و حقیر سمجھ جاوے اس شعر مین اس غلطی کو رفع فرماتے ہین کہ اولیا کے خیالات ایسے نہین بلکہ وہ محمود اور صحیح ہین - ان خیالات سے مراد دو قسم کے خیالات ہین ایک مراقبات جن مین غور و خوض کرنے کے لیے اور قلب مین انکو مستحضر رکھنے کے لیے شیخ کامل فرماتا ہے مثلاً یُحِبُّہُمْ وَیُحِبُّوْنَہٗ کے خیال کی تعلیم - دوسرے مکاشفات یعنی وہ علوم جو ذوقی طور پر ان مراقبات کے بعد قلب پر وارد ہوتے ہین مثلاً ہر معاملہ مین جو منجانب اللہ پیش آوے اس شخص کو کچھ فوائد و مصالح منکشف ہوجاوین جس سے یُحِبُّہُمْ کا پورا علم الیقین بلکہ عین الیقین ہوجاوے اور جون جون یہ مراقبات و مکاشفات بڑھتے جاتے ہین حق تعالیٰ کے ساتھ دلچسپی و شیفتگی بڑھتی جاتی ہے اسی واسطے انکو دام اولیا کہا گیا دوسرے مصرعہ مین انکے محمود ہونے کا بیان ہے - بستان خدا سے مراد صفت علمیہ الٰہیہ ہے باعتبار جامعیت علوم متکثرہ کے اسکو بستان کہدیا - اور مہرویان سے مراد خود علوم متکثرہ بوجہ جمیل ہونے کے انکو مہرو کہدیا کیونکہ حق تعالیٰ شانہ کے ذات و صفات سب جمیل ہین جیسا وارد ہے اِنَّ اللّٰہَ جَمِیْلٌ یُحِبُّ الْجَمَالَ عکس سے مراد فیض معنے یہ ہوئے کہ یہ خیالات علوم الٰہیہ کے (جنکا منشا صفت علمیہ ہے) فیوض ہین ہوجس نفسانی و وساوس شیطانیہ نہین ہین جیسے اہل دنیا کو یا جاہلان شریعت مدعیان طریقت کو ہوتے ہین کہ خیال کو کمال اور ضلال کو کشف اور جہل کو علم سمجھ کر تباہ ہوتے ہین بلکہ خاص القاء رحمانی و الہام ربانی ہین -

آن خیالے را کہ شہ در خواب دید　　در رخ مہمان ہمی آمد پدید

یہان سے عود ہے قصہ کی طرف کہ شب کو جو علامتین خواب مین دیکھی تھین وہ مہمان کے رخ سے نمایان تھین اسکا یہ مطلب نہین کہ خواب مین جو پیر مرد نظر آیا تھا یہ مہمان وہی تھا کیونکہ اس مرد پیر نے جو غیبی قاصد تھا یہ کہا تھا کہ سے گر غریبے آیدت فردا زماست - تو ضرور یہ مہمان اور شخص ہونا چاہیے بلکہ مطلب یہ ہے کہ اس پیر مرد سے جو علامتین خواب مین سُنی تھین کہ وہ شخص ایسا ایسا ہوگا یہ مہمان ویسا ہی تھا -

نور حق ظاہر بود اندر ولی　　نیک بین باشی اگر اہل دلی

اوپر فرمایا تھا کہ رخ مہمان سے نشان غیبی ظاہر ہو رہا تھا اب فرماتے ہین کہ اس مہمان کی کیا تخصیص ہے ہر ولی کی یہی حالت ہے کہ اس مین انوار الٰہی نمایان ہوتے ہین مگر اسکا ادراک اہل دل کو ہوتا ہے وہ انوار یہی ہین کہ اسکی صحبت سے اللہ تعالیٰ کی محبت - آخرت کی رغبت - دنیا و ماسوی اللہ سے نفرت قلب مین پیدا ہوتی ہے حدیث مین ہے اِذَا رُءُوْا ذُکِرَ اللّٰہُ اور تجربہ ہے کہ اس شخص کے چہرہ پر بھی رونق اور نمکینی اور نرمی ہوتی ہے قال اللہ تعالیٰ سِیْمَاہُمْ فِیْ وُجُوْہِہِمْ مِّنْ اَثَرِ السُّجُوْدِ -

آن ولیِ حق چو پیدا شد ز دور　　از سراپایش ہمی می ریخت نور

پیدا بمعنے ظاہر۔ ہمی لفظ زائد مطلب ظاہر ہے کہ وہ مہمان ولی جب دور سے نظر آیا اُسکے بدن سے انوار برستے تھے

شہ بجاے حاجبان در پیش رفت　　پیش آن مہمانِ غیبِ خویش رفت

بجاے بمعنی بطور۔ حاجب بمعنی دربان۔ مطلب یہ کہ بادشاہ بطور دربانوں اور خادموں کے استقبال کے لیے بڑھا اور اپنے غیبی مہمان کے پاس آیا۔

ضیفِ غیبی را چو استقبال کرد　　چون شکر گوئی کہ پیوست او بورد

یعنی بادشاہ نے مہمان غیبی کا جب استقبال کیا تو دونون مین اسطرح اتصال ہوگیا جیسے گلقند مین شکر اور گلاب کے پھول یکے بدیگرے پیوستہ ہوجاتے ہین چونکہ اتصال کے لیے مناسبت ضروری ہی اسلیے اسمین اشارہ ہی کہ بادشاہ بھی کمال باطنی سے خالی نہ تھا جیسا آغاز داستان مین فرمایا ہی سے ملکِ دنیا بودش و ہم ملکِ دین

آن یکے لب تشنہ وان دیگر چو آب　　آن یکے مخمور وان دیگر شراب

اسمین بھی اُسی مناسبت وکشش باہمی کا بیان ہے کہ ایک یعنی بادشاہ مثل تشنہ کے تھا اور دوسرا یعنی مہمان مثل پانی کے اسیطرح بادشاہ مثل مخمور کے تھا اور مہمان مثل شراب کے مطلب یہ کہ بادشاہ طالب تھا اور مہمان مطلوب

ہر دو بحری آشنا آموختہ　　ہر دو جان بے دوختن بر دوختہ

مصرعۂ اولی مین ہر دو مبتدا اور بحری خبر بحذف رابطہ۔ بحری منسوب بہ بحر بمعنی دریا۔ آشنا بمعنے شناوری مصرعۂ ثانیہ مین ہر دو مبتدا بر دوختہ خبر اور جان مفعول بر دوختہ کا اور بے دوختن متعلق بر دوختہ کا۔ معنی یہ ہوے کہ دونون بحری یعنی دریاے معرفت کے آشنا اور پیراک تھے اور دونون کی روحین ایسی متصل تھین جیسے باہم سلی ہوئی اور ظاہر مین اُنکو کسی نے سیا اور ملایا نہ تھا اسمین اوپر والے مضمون کی کہ دونون مین مناسبت تھی تصریح ہے کہ دونون عارف تھے

گفت معشوقم تو بودستی نہ آن　　لیک کار از کار خیزد در جہان

یعنی بادشاہ نے کہا کہ میرے مطلوب واقع مین آپ تھے وہ کنیزک نہ تھی یعنی قابل عشق ومحبت کے آپ ہین کہ عارف کامل ہین لیکن عالم اسباب مین ایک امر دوسرے امر کا باعث اور بہانہ ہوجاتا ہی اللہ تعالیٰ نے عشق کنیزک کو آپکی زیارت وملاقات کا سبب بنادیا۔ گویا وہ مقصود بالعرض تھی اور آپ مقصود بالذات ہین۔

اے مرا تو مصطفیٰ من چون عمر　　از براے خدمتت بندم کمر

تشبیہ مصطفےٰ صلے اللہ علیہ وسلم سے محض مخدوم ہونے مین اور عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے خادم ہونے مین ہے یعنی آپ مخدوم ہین مین خادم ہون۔ یہ تشبیہ مولانا کے الفاظ ہین بادشاہ کے نہین پس یہ اشکال لازم نہین آتا کہ جب یہ قصہ امم سابقہ کا ہی تو وہ بادشاہ مصطفےٰ صلے اللہ علیہ وسلم اور عمر رضی اللہ تعالےٰ عنہ کو کیسے جانتا تھا اور نہ اسکے لیے اس تکلف کی حاجت کہ کتب سابقہ سے اسکو اطلاع ہوئی ہوگی اور تخصیص نام عمر رضی اللہ تعالےٰ عنہ کی محض رعایتِ وزنِ شعری سے ہے اسکے علاوہ تکلفات زائد ہین۔

از خداوند ولی التوفیق درخواست توفیق و رعایت ادب در ہمہ حال و بیان کردن وخامت و ضررہاے بے ادبی

از خدا جوئیم توفیق ادب ۔ بے ادب محروم گشت از لطف رب

مناسبت اسکی ماقبل سے ظاہر ہے ماقبل مین بیان کیا تھا کہ بادشاہ اُس مہمان ولی کے ساتھ ادب سے پیش آیا اس تقریب سے ادب کی خوبی بیان کرنے لگے اور اسمین اشارہ ہی کہ جب کسی کامل کی خدمت مین حضوری میسّر ہو باادب پیش آوے اور کوئی حرکت بے ادبی کی نہ کرے سورۂ حجرات مین اسکی مفصل تعلیم ہے۔

بے ادب تنہا نہ خود را داشت بد ۔ بلکہ آتش در ہمہ آفاق زد

یعنی بے ادب صرف اپنا ہی بُرا نہین کرتا بلکہ تمام اطراف عالم مین آگ لگا دیتا ہی ۔ یعنی اسکی بے ادبی سے دوسرونکو بھی ضرر پہونچتا ہے ۔ دوسرون کو دو قسم کے ضرر پہونچتے ہین ایک خاص یعنی صرف اُن لوگون کو جنھون نے اُس بے ادبی یعنی گناہ و معصیت کو دیکھکر مداہنت اختیار کی اور باوجود قدرت کے عاصی کو نہ روکا خصوصًا جبکہ اُس سے بشاشت و انشراح کے ساتھ ملتا جلتا رہا اس صورت مین یہ شخص بھی مبتلاے گناہ و وبال ہوتا ہے یہ نہین کہ اُس عاصی کا گناہ اسپر ہوتا ہی تاکہ لَا تَزِرُ وَازِرَۃٌ وِّزْرَ اُخْرٰی کے خلاف لازم آوے بلکہ خود اپنی گناہ مین گرانبار ہوتا ہی کیونکہ باوجود قدرت کے سکوت کرنا خود مستقل گناہ ہی دوسرا ضرر عام جسمین وہ لوگ بھی شریک ہوجاتے ہین جو اُس گناہ سے کچھ تعلق نہین رکھتے یہ ضرر مثل قحط و وبا کے ہی کہ انھون پر کون سب پر اسکا اثر ہوتا ہی لیکن یہ بلیات و مصائب فجار پر عذاب و عقوبت ہین اور ابرار پر رحمت و نعمت کہ اُنکے درجات بلند ہوتے ہین پس یہان بھی اشکال لَا تَزِرُ وَازِرَۃٌ وِّزْرَ اُخْرٰی کا لازم نہین آیا کیونکہ وزر سے مراد گناہ ہی نہ تکلیف دنیوی کہ انبیا و اولیا تک پر اسکا نزول ہوتا ہی یہ سب مضامین قرآن و احادیث صحیحہ مین جابجا وارد ہین قال تعالیٰ وَاتَّقُوْا فِتْنَۃً لَّا تُصِیْبَنَّ الَّذِیْنَ ظَلَمُوْا مِنْکُمْ خَاصَّۃً ۔ و فی الحدیث اوشک اللہ ان یعمھم بعقاب و فیہ یخسف باولھم وآخرھم ثم یبعثون علی نیاتہم متفق علیہ

مائدہ از آسمان در مے رسید ۔ بے شرا و بیع و بے گفت و شنید

مائدہ خوان کو کہتے ہین مگر یہان مجازًا من و سلویٰ مراد ہے بقرینہ شعر مابعد کیونکہ وہ خوان پر نہ آتا تھا چونکہ بلا تدبیر اسباب ارضیہ ملتا تھا اس لیے اُسکو آسمان کی طرف منسوب کیا یعنے قوم موسیٰ علیہ السلام کو کہ بنی اسرائیل تھے من و سلویٰ بلا مشقت ملجاتا تھا نہ خرید و فروخت کرنا پڑتا تھا نہ کسی سے کہنا سننا پڑتا تھا ۔ من ترنجبین کو کہتے ہین اور سلویٰ پرندہ ہی مثل لوا و بٹیر کے یہ چیزین اُنکو جنگل مین بلا تعب ملجاتی تھین ۔

درمیان قوم موسے چند کس ۔ بے ادب گفتند کو سیر و عدس

بے ادب ترکیب مین حال ہی یعنی چند آدمیون نے بے ادبانہ اور گستاخانہ کہا کہ ہمکو لہسن اور عدس دو من او سلویٰ نہین لیتے جیساکہ قرآن مجید مین مذکور ہے۔

منقطع شد خوان ونان از آسمان | ماند رنج زرع وبیل وداسمان

خوان ونان سے مراد وہی من وسلویٰ مجازاً جیسا اوپر گذرا رنج بمعنے مشقت۔ زرع۔ کاشت بیل جسکو بیلچہ کہتے ہین۔ داسمان درانتی جسکو بعض لوگ ہسیا بھی کہتے ہین یعنی وہ مفت کی نعمت بدولت ناشکری کے بند ہوگئی اور کھیتی کی مصیبت اُن کے سر پر پڑگئی جیسا قرآن مجید مین مذکور ہی کہ جب اُنھون نے ساگ ترکاری لہسن پیاز وغیرہ کی خواہش کی تو ارشاد ہوا کہ کسی بستی مین جاؤ اور کھیتی کرکے یہ چیزین حاصل کرو۔

باز عیسےٰ چون شفاعت کرد حق | خوان فرستاد وغنیمت بر طبق

عیسےٰ چون شفاعت کرد جملہ شرطیہ ہی حق مبتدا خوان معطوف علیہ غنیمت معطوف دونون ملکر فرستاد کا مفعول اور فرستاد جملہ جزائیہ مطلب ظاہر ہے کہ پھر بعد مدت دراز کے عیسےٰ علیہ السلام کی شفاعت ودعا سے مائدہ نازل ہوا یہان خوان ومائدہ حقیقی معنی مین مستعمل ہی کیونکہ کھانا خوان پر چنا ہوا آیا تھا۔

مائدہ از آسمان شد عائدہ | چونکہ گفت اَنْزِلْ عَلَیْنَا مَائِدَہ

عائدہ کے معنے عود کرنے والا۔ یعنے مائدہ نے آسمان سے پھر عود کیا جب عیسےٰ علیہ السلام نے دعا کی اس جملہ عربیہ کے معنے یہ ہین کر نازل کر تو ہم پر مائدہ کو۔

باز گستاخان ادب بگذاشتند | چون گدایان زلّہا برداشتند

زلہ بقیۂ طعام کو کہتے ہین مطلب یہ کہ پھر گستاخ لوگون نے ادب ترک کیا اور گدایان حریص کی طرح کھانے کے بعد بچا اسکو باسی اُٹھاکر رکھا حالانکہ انکو اسکی ممانعت ہوئی تھی کہ جو بچے ذخیرہ نہ کرین بلکہ مساکین مین صرف کردین۔

کرد عیسےٰ لابہ ایشان را کہ این | دائم ست وکم نہ گردد از زمین

لابہ بمعنے تملق یعنے عیسےٰ علیہ السلام نے اُن کو بہ نرمی سمجھایا کہ یہ خوان ہمیشہ نازل ہوا کریگا اور زمین سے بھی منقطع نہ ہوگا پھر ذخیرہ کرنے کی کیا ضرورت ہے۔

بدگمانی کردن وحرص آوری | کفر باشد پیش خوان مہتری

یعنی ذخیرہ تو وہان رکھا جاتا ہی جہان یہ گمان ہو کہ پھر ملے گا یا نہ ملے گا یا محض حرص کا غلبہ ہو سو یہ دونون امر یعنی بدگمانی اور حرص خوان خداوندی کے سامنے کفر کی باتین ہین یعنی اگر وعدۂ خداوندی پر اعتماد نہین تو حقیقۃً کفر ہی ورنہ مجازاً کفر ہے یعنی کفار کے اخلاق مین سے ہی اسکو کفر عملی کہتے ہین۔

زان گداارویان نادیدہ ز آز | آن در رحمت بر ایشان شد فراز

زان مین (ز) تعلیل کے لیے ہے اور متعلق ہی شد فراز کے ساتھ اور ز آز مین بھی (ز) تعلیل کے لیے ہی اور متعلق ہی نادیدہ کے ساتھ اور نادیدہ صفت ہی گدارویان کی۔ معنی یہ ہین کہ اُن حریصون کی وجہ سے جو کہ حرص کے سبب نادیدہ تھے وہ دروازۂ رحمت اس تمام قوم پر بند ہو گیا یعنی خوان آسمانی اُترنا موقوف ہوگیا۔

من وسلویٰ ز آسمان شد منقطع | بعد ازان زان خوان نشد کس منتفع

من و سلویٰ سے مراد وہی مائدہ ہی مجازا و تشبیہا یعنی وہ مائدہ موقوف ہوگیا پھر کسی کے لیے نازل نہین ہوا

ابر نا ید از پی منع زکات		وز زنا افتد وبا اندر جہات	

یہ بھی تائید ہے اوپر والے مضمون سے بے ادب تنہا نہ خود را داشت بد الخ کی مطلب ظاہر ہے اس قسم کا مضمون ایک حدیث مین بھی آیا ہی۔

ہرچہ آید بر تو از ظلمات غم		آن ز بیباکی و گستاخی ست ہم	

یہ مضمون قرآن مجید کی اس آیت مین مذکور ہی وَمَآ اَصَابَکُمۡ مِّنۡ مُّصِیۡبَۃٍ فَبِمَا کَسَبَتۡ اَیۡدِیۡکُمۡ ف اس مضمون پر بعض اوقات یہ شبہہ ہوا کرتا ہی کہ اگر ہر غم و مصیبت گناہ کی وجہ سے ہی تو بے گناہون پر جیسے انبیاء عظام علیہم السلام و اولیاء کرام رحمۃ اللہ تعالے علیہم پر تمام مصائب کیون نازل ہوتے ہین جواب یہ ہی کہ یہان حقیقی غم و مصیبت مین گفتگو ہی سو وہ اہل ذنوب کے ساتھ خاص ہی اور جو مصائب انبیا و اولیا پر آتے ہین وہ محض صورۃً مصیبت ہوتے ہین اور نفس واقع مین وہ نعمت و رحمت ہین اور اسمین انکو رضا و تسلیم بلکہ بعض اوقات لذت و راحت حاصل ہوتی ہے

ہر کہ بیباکی کند در راہ دوست		رہزن مردان شد و نامرد اوست	

رہزن مردان اس اعتبار سے کہدیا کہ یہ شخص اُنکے ضرر کا سبب بن گیا۔ راہ دوست سے مراد احکام الٰہی ہین اُسمین بیباکی کرنا اُسکی مخالفت کرنا باقی مطلب ظاہر ہی۔ اور یہ بھی ہوسکتا ہی کہ راہ دوست سے مراد طریق سلوک ہو اور اسمین بیباکی یہ کہ بلا اہلیت شیخ بنکر لوگون کو بیعت کرنے لگے اور مردان خدا یعنی طالبان حق کی رہزنی کرنے لگے کہ وہ اور جگہ سے بھی رہے اور یہان کچھ حاصل نہ ہوا کذا قال مرشدیؒ۔

ہر کہ گستاخی کند اندر طریق		گردد اندر وادی حسرت غریق	

طریق سے مراد بھی وہی ہے جو راہ دوست سے مراد ہے۔ وادی نالے کو کہتے ہین جسمین جنگل کا پانی جمع ہوکر چلتا ہے جنگل کو نہین کہتے باقی مطلب ظاہر ہے۔

از ادب پرنور گشتست این فلک		وز ادب معصوم و پاک آمد ملک	

از دو نون مصرعون مین تعلیل کے واسطے ہی یعنے فلک کا پُرنور ہونا کہ اُسمین آفتاب و ماہتاب و تمام کواکب نورانی موجود ہین اور فرشتون کا معصوم و پاک ہونا بوجہ ادب کے ہی فلک کا ادب یہ کہ اُس سے دریافت فرمایا گیا کہ خوشی سے مطیع قدرت بنتا ہی یا جبر سے اُس نے عرض کیا کہ خوشی سے حاضر ہوتا ہون جیسا ارشاد ہی فَقَالَ لَهَا وَلِلۡاَرۡضِ ائۡتِيَا طَوۡعًا اَوۡ كَرۡهًا قَالَتَاۤ اَتَيۡنَا طَآئِعِيۡنَ الآیۃ اور فرشتونکا ادب یہ کہ اُنھون نے امتحان علم اسماء کے وقت عرض کیا سُبۡحٰنَكَ لَا عِلۡمَ لَنَاۤ اِلَّا مَا عَلَّمۡتَنَا ؕ اِنَّكَ اَنۡتَ الۡعَلِيۡمُ الۡحَكِيۡمُ۔

بُد ز گستاخی کسوف آفتاب		شد عزازیلے ز جرأت رد باب	

گستاخی سے مراد آدمیون کی گستاخی ہی نہ کہ آفتاب کی یعنی چونکہ آدمی طرح طرح کے گناہ کرتے ہین انکے خوف دلانے کے لیے اللہ تعالے آفتاب کو بے نور کر دیتے ہین کہ قدرت و جلال الٰہی دیکھکر انکو ہیبت ہو اور گناہ سے باز آوین

جیسا حدیث مین ہی ولکن یخوف اللہ بہا عبادہٗ - اور یہ تخویف حکمت کسوف کی ہی نہ کہ علت - اس سے یہ شبہہ دفع ہو گیا کہ علت کسوف کی قمر کا حائل ہونا ہی درمیان زمین اور آفتاب کے اسمین تخویف کو کیا دخل ہے - تقریر بالا سے اسکا دفع ہونا ظاہر ہے کہ علت تو یہی حائل ہونا ہے مگر مصلحت اور حکمت اسمین تخویف ہی اسمین کوئی منافات نہین - اور عزازیل کا مردود درگاہِ خدا ہونا بوجہ تکبر کے مشہور ہے -

حال شاہ و میہمان بر گو تمام ۔۔۔ زانکہ پایانے ندارد این کلام

این کلام سے اشارہ ہے فضیلت ادب و مذمت بے ادبی کی طرف مطلب یہ کہ یہ مضمون تو بہت دراز ہے اب بادشاہ اور مہمان کا قصہ کہنا چاہئے

ملاقات پادشاہ بآن ولی کہ در خوابش نمودند

شہ چو پیش میہمان خویش رفت ۔۔۔ شاہ بود ولیک بس درویش رفت

درویش ترکیب مین حال ہی - مطلب یہ کہ گو وہ بادشاہ تھا مگر فقیرانہ و عاجزانہ اُس مہمان کے سامنے آیا -

دست بکشاد و کنارانش گرفت ۔۔۔ ہمچو عشق اندر دل و جانش گرفت

کناران جمع کنار کی ہی بمعنی بغل یہان مراد دونون بغل ہین مطلب یہ کہ ہاتھ کھول کر مہمان کو اپنی دونون بغل مین لیا یعنی دونون طرف سے معانقہ کیا جیسا بعض کی عادت ہی - دوسرے مصرعہ مین تشبیہ ہی کہ جس طرح عشق کو جان و دل مین جگہ دیتے ہین کیونکہ عشق جان و دل ہی مین ہوتا ہی اسی طرح اُسکو بھی اپنی جان و دل مین جگہ دی یعنی دل مین اُسکی محبت و وقعت بٹھلائی -

دست و پیشانیش بوسیدن گرفت ۔۔۔ وز مقام و راہ پرسیدن گرفت

گرفت بمعنی شروع کرد - اور مقام و راہ سے پوچھنا محض التذاذ و اشتیاق سے تھا باقی مطلب ظاہر ہی

پرس پرسان میکشیدش تا بہ صدر ۔۔۔ گفت گنجے یافتم آخر بہ صبر

پرس پرسان حال ہی - صدر سے مراد صدر مکان یعنی اسی طرح اُن سے بات چیت کرتے ہوے اپنے صدر مکان تک لے گئے اور اظہار شکر کے لیے کہا کہ مجکو صبر کی برکت سے خزانہ مل ہی گیا یعنی آپ -

صبر تلخ آمد و لیکن عاقبت ۔۔۔ میوۂ شیرین دہد پر منفعت

پر منفعت صفت ثانی میوہ کی ہی - میوہ اپنی دونون صفت سے ملکر دہد کا مفعول ہی اور دہد مین ضمیر (او) کی صبر کیطرف راجع ہی مطلب ظاہر ہی کہ صبر گو تلخ یعنی دشوار ہی مگر آخر مین ثمرۂ لذیذ و نافع دیتا ہی وہ ثمرہ کامیابی کا ہی

گفت اے ہدیۂ حق و دفع حرج ۔۔۔ معنی الصبر مفتاح الفرج

ہدیہ حق مین فک اضافت ہی بضرورت شعر او دفع حرج بمعنی دافع حرج - حرج بمعنی تنگی و غم - معنے سے مراد مصداق جملہ الصبر مفتاح الفرج حدیث ہی جسکا ترجمہ یہ ہی کہ صبر کلید کشادگی ہی مطلب ہوا کہ اے عطیۂ حق کہ تمھاری

ذات خدائے تعالیٰ نے مجھکو ایک نعمت دی اور اِس تنگی کے دفع کرنیوالے لیکونکہ تمھارے سبب تنگی دفع ہوئی یا ہوگی اور اے مصداق اس حدیث کے مضمون کے کیونکر صبر سے اللہ تعالیٰ نے یہ سامان کیا کہ تمکو دفع تنگی کے لیے بھیجا

اے لقاے تو جواب ہر سوال　　مشکل از تو حل شود بے قیل و قال

لقا بمعنی ملاقات سوال سے مراد مطلق اشکال جواب سے مراد اسکا حل اور دفع ہو جانا مطلب یہ کہ آپ ایسے بابرکت ہین کہ آپکی ملاقات ہی سے ہر مشکل آسان ہو جاتی ہی چنانچہ مصرعہ ثانی مین اسکی تصریح ہی۔

ترجمان ہر چہ ما را در دل است　　دستگیر ہر کہ پایش در گل ست

ترجمان اور دستگیر خبر ہی مبتدا محذوف (تو) کی۔ ترجمان بمعنی بیان کنندہ مطلب یہ کہ جو بات ہمارے دل مین ہو آپ اُسکے بیان کرنیوالے ہین اور جو کسی مصیبت مین مبتلا ہو آپ اُسکے دستگیر ہین ف دلکی بات بتا دینا یہ علم غیب نہین بلکہ کشف ہی علم غیب اُس علم کو کہتے ہین جو بلا واسطہ ہو اور یہ خاصۂ خداوندی ہی اور جو علم بذریعہ کشف ہو اُسمین کشف واسطہ ہی اس لیے وہ علم غیب نہین۔

مرحبا یا مجتبےٰ یا مرتضےٰ　　اِن تغب جاء القضا ضاق الفضا

آپ کو مرحبا ہی اے برگزیدہ و پسندیدہ اگر آپ غائب یعنی دور ہون تو آجاے موت اور تنگ ہو جاوے میدان یعنی طرح طرح کی بلاؤن کا ہجوم ہو جاوے۔

أنتَ مَولَی القَومِ مَن لا یَشتَہِی　　قَد رَدَی کَلّا لَئِن لَم یَنتَہِ

من لا یشتہی مبتدا ہی قد ردی خبر۔ کلا لئن لم ینتہ اشارہ ہی طرف آیت قرآنی کے بطور علت کے حکم سابق کے لیے کلا بمعنی حقا معنے یہ ہین کہ آپ مددگار اور خیر خواہ ہین لوگون کے جو آپ کی طرف رغبت نہین کرتا وہ ہلاک ہو جاوے گا جیسا اللہ تعالیٰ فرماتے ہین کہ اگر ابوجہل مخالفت رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم سے باز نہ آویگا ہم اُسکے بال پکڑ کر جہنم کی طرف گھسیٹین گے۔

ف رغبت نہ کرنا بطور عداوت کے ہی تب تو ہلاک یہ ہی کہ کسی وبال مین مبتلا ہو گا کیونکہ اولیاء اللہ سے بغض کرنا موجب خسران ہی جیسا کہ حدیث مین ہی مَن عَادٰی لِی وَلِیًّا فقد اٰذنتہ بالحرب۔ اور اگر اس طرح ہے کہ عقیدت و محبت نہین ہے تو ہلاکت کے یہ معنے ہین کہ اُن فیوض و برکات سے محروم رہے گا کیونکہ ان حضرات کے برکات کا حاصل ہونا عقیدت پر موقوف ہی۔

بردن بادشاہ آن طبیب را بر سر بیمار تا حال او بہ بیند

چون گذشت آن مجلس و خوان کرم　　دستِ اُو بگرفت و برد اندر حرم

خوان کرم سے مراد طعام مہمانی ہی۔ حرم سے مراد گھر۔ یعنی وہ جلسہ بات چیت کا جب ختم ہو چکا اور کھلانے پلانے سے فراغ ہوا تو اُس مہمان غیبی کو کہ جسمانی اور روحانی طب مین حاذق تھا گھر کے اندر لیگیا کہ اُس کنیزک کا حال دکھلاوے

قصۂ رنجور و رنجوری بخواند　　بعد ازان در پیش رنجورش نشاند

رنجور بیمار رنجوری بیماری مطلب کہ یہ سب حال اُسکا بیان کرکے اُسکے پاس بٹھلا دیا کہ نبض وغیرہ دیکھ لین

رنگ رو و نبض و قارورہ بدید ۔ ہم علاماتش و ہم اسبابش شنید

علامات وہ حالات جو مرض سے پیدا ہون اور اسباب وہ حالات جنسے مرض پیدا ہو مطلب شعر کا ظاہر ہے

گفت ہر دارو کہ ایشان کردہ اند ۔ آن عمارت نیست ویران کردہ اند

عمارت آبادی مراد درستی مزاج ۔ ویرانی سے مراد فساد مزاج مطلب یہ کہ اطبا نے مرض نہین پہچانا اس لیے علاج مرض کے خلاف ہونے سے مزاج مین بجاے درستی کے نادرستی بڑھ گئی ۔

بے خبر بودند از حال درون ۔ استعیذ اللہ مما یفترون

یہ بھی اسی طبیب کا مقولہ ہے مطلب یہ کہ جن اطبا نے علاج کیا ہے اُن کو اندرونی حالت کا پتہ نہین لگا مصرعۂ عربی کے یہ معنے ہین کہ پناہ مانگتا ہون اللہ تعالے کی اس بات سے جسکو وہ اطبا افترا کرتے ہین یعنی ہے کہ مرض کچھ تھا اور بتلا دیا کچھ ۔

دید رنج و کشف شد بروی نہفت ۔ لیک پنہان کرد و با سلطان نگفت

یعنے طبیب عارف نے بیماری دیکھ لی اور حالت پوشیدہ اُنپر کھل گئی کہ اس کنیزک کو مرض عشق ہے جیسا آگے آتا ہے مگر اسکو اپنے دل مین رکھا بادشاہ سے نہین کہا ۔

رنجش از صفرا و از سودا نبود ۔ بوی ہر ہیزم پدید آید ز دود

یعنی اُسکی بیماری کسی خلط صفراوی سوداوی کے سبب نہ تھی بلکہ وہ بیماری عشق مین مبتلا تھی دوسرا مصرعہ مثال ہے کہ جسطرح دھوئین سے لکڑی کی بو آتی ہے اور اُس سے معلوم ہو جاتا ہے کہ فلان لکڑی ہے اسیطرح علامات و آثار سے اہل بصیرت کو معلوم ہو جاتا ہے کہ اسکے دل مین عشق ہے ۔

دید از زاریش کو زار دل ست ۔ تن خوش ست و او گرفتار دل ست

زاری یعنی گریہ یا اضمحلال یعنے اسکی گریہ وزاری ۔ یا اُسکے زار و نزار ہونے سے معلوم کرلیا کہ وہ بیماری دل مین مبتلا ہے بدن اچھا خاصا ہے مگر دل کہین پھنسا ہے ۔

عاشقی پیداست از زاری دل ۔ نیست بیماری چو بیماری دل

یعنے دل کے نڈھال ہونے سے عاشق ہونا معلوم ہو جاتا ہے دوسرے مصرعہ مین عشق کی شدت کا بیان ہے کہ بیماری دل (عشق) کے برابر بھی کوئی بیماری نہین ہوتی کہ جسم و جان سب ہی کو گداختہ کردیتی ہے یا نفی مماثلت بایں معنی ہے کہ اور بیماریان تو مہلک ہین اور بیماری عشق حیات جاودانی کا باعث ہے اگر حقیقی ہو تب تو ظاہر ہے اور اگر مجازی ہو تو اسمین یہ قید ہے کہ وہ حقیقی تک پہونچا دے جسکا طریقہ آگے آتا ہے جیسا حافظ رح نے فرمایا ہے ؎ ہرگز نمیرد آنکہ دلش زندہ شد بعشق ؎ ثبت ست بر جریدۂ عالم دوام ما ۔ کذا قال مرشدی ؏ ۔

علت عاشق ز علتہا جدا ست ۔ عشق اصطرلاب اسرار خدا ست

اصطرلاب ایک آلۂ ریاضیہ ہے جس سے آفتاب کا ارتفاع وغیرہ معلوم ہوتا ہے یہان مراد مطلق آلۂ معرفت
اسکے قبل عشق اور دیگر بیماریون مین نفی مماثلت کی تھی اس شعر مین تائز و تغائر کا اثبات ہے کہ یہ بیماری عشق سبب
امراض سے ممتاز ہے ہرطرح سے مثلاً اسکا علاج اور دیگر امراض کا علاج اور وعلی ہذا القیاس منجملہ اُن
تفاوتون کے ایک تفاوت یہ بھی ہے کہ عشق معرفت اسرار الٰہی کا ذریعہ ہے بخلاف اور بیماریون کے
رہا یہ کہ ذریعہ کیونکر ہے اُسکو آگے بتلاتے ہین ۔

عاشقی گر زین سر و گر زان سر ست		عاقبت ما را بدان شہ رہبر ست	

سر بمعنی طرف اس شعر مین عشق کا ذریعۂ معرفت الٰہی ہونا بتلاتے ہین مطلب یہ کہ عشق خواہ اِس طرف کا ہو یعنی مجازی
خواہ اُس طرف کا ہو یعنی حقیقی مگر آخر مین ہلوگون کو حضرت حق تک پہونچا دیتا ہے اگر وہ حقیقی ہے تب وصل
الی اللہ ہونا ظاہر ہے اور اگر مجازی ہے تو وہ ایک طریق خاص سے حقیقی تک پہونچا دیتا ہے اسطرح وصل
الی اللہ ہوجاتا ہے جب وصول الی اللہ ہوگا اسرار الٰہی کی معرفت ظاہر ہے اسطرح دونون قسم کا عشق ذریعۂ معرفت اسرار ہو گیا
اور مطلق عشق مجازی کو گو وہ عشق حقیقی تک نہ پہونچا وے ذریعۂ معرفت اسرار نہین کہتے اسی لیے شعر مین (ما را) کی
قید بڑھائی مراد اس سے عارفین ہین کہ وہ لوگ عشق مجازی سے عشق حقیقی حاصل کرنے کا طریقہ جانتے ہین
وہ طریقہ یہی ہے کہ اگر ایسا اتفاق ہو کہ عشق مجازی مین بلا قصد مبتلا ہوجاے تو اول عفت و پارسائی اختیار کرے یعنی کوئی
خلاف شرع اسکے ساتھ نہ کرے حتی کہ اُسکو قصداً نہ دیکھے نہ اُس سے باتین کرے نہ اُسکی باتین کرے نہ دل مین قصداً
اُسکا خیال کرے کیونکہ مخالفت شرع عشق حقیقی کے منافی ہے اور منافی کے رہتے ہوئے کب اُمید ہے
کہ عشق حقیقی حاصل ہو۔ دوسرے اُس سے ظاہراً دوری اختیار کرے اسطرح کہ اتفاقاً و مفاجاۃً بھی اُسپر نظر نہ پڑے
نہ اُسکی آواز کان مین پہونچے تا کہ اُسکے قلب مین سوز و گداز پیدا ہو اور اگر قصداً یا بغتۃً و اتفاقاً اس سے
متمتع رہا تو عمر بھر اس شغل مین رہے گا کبھی نوبت نہ آوے گی کہ اُدھر سے مطلوب حقیقی کیطرف توجہ ہو تیسرے
یہ کہ خلوت و جلوت مین یہ سوچا کرے کہ اس شخص کا کمال یا حسن و جمال کہان سے آیا اور کسنے عطا کیا جب موصوف
مجازی کی یہ دلربائی ہے تو موصوف حقیقی کی کیا شان ہوگی بقول شخصے ؎ چہ باشد آن نگار خود کہ بندد این نگارہا
اس سے اسکا عشق مخلوق سے خالق کیطرف مائل ہوجا ویگا یہی معنی ہین ۔ اس قول کے کہ شیخ کامل عشق مجازی کا ازالہ
نہین کرتا امالہ کر دیتا ہے جسطرح انجن گرم ہو مگر اُلٹا چلتا ہو تو قطع مسافت کرنے والے کو مناسب نہین کہ اسکو بجھا دے
بلکہ آگ تو روشن رکھنا چاہیے اور اسکی کل پھیر کر سیدھا چلا دیا جاوے ۔ اور بعض مشائخ سے جو بعض طالبین کو قصداً
عشق مجازی پیدا کرنیکا مشورہ دیا ہے مراد اس سے عشق حلال ہے نہ حرام کیونکہ معصیت توصل الی اللہ ہوہی
نہین سکتی اور جو اس مشورہ سے غرض ہے وہ عشق حلال سے بھی حاصل ہے کیونکہ عشق مین گو وہ مجازی ہو یہ خاصیت
ضرور ہے کہ اس سے قلب مین سوز و گداز پیدا ہوجاتا ہے اور اُسمین باقی تعلقات قلب سے دفع ہوجاتے ہین اور
خیال مین یکسوئی پیدا ہوجاتی اب صرف ایک کام باقی رہ جاتا ہے کہ اس تعلق کو حق تعالےٰ کیطرف پھیر دیا جاوے

تو بہت آسانی سے قلب خالی ہو جاتا ہے جیسے گھر مین جھاڑو دیکر تمام خس و خاشاک ایک جگہ جمع کر لیتے ہین پھر کسی ٹوکرے مین اُٹھا کر یا ہر ایک دم سے پھینک دیتے ہین یہ ظاہر ہے کہ اگر ایک ایک تنکا گھر سے اُٹھا اُٹھا کر پھینکا جاوے مدت طویل صرف ہو اور پھر بھی اسقدر صفائی نہو غرض مقصود اصلی ترک تعلقات یا قلب مین رقت و سوز و گداز پیدا کرنا ہے اگر وہ اس طریق سے حاصل ہو جاوے تو بھی کافی ہے بعض نے اس طریق عشق مجازی کو اختیار کر لیا مگر چونکہ اس زمانہ مین اس طریق کے اندر خطرۂ شدید ہے کیونکہ نفوس مین شہوت پرستی و لذت جوئی زیادہ ہے اسلیے قصداً ایسے طریق کا بتلانا جائز نہین ہان اگر اتفاقاً مبتلا ہو جاوے تو بطریق مذکورہ بالا اسکا امالہ عشق حقیقی کیطرف کر دینا چاہیے - اور طریقون کا بدل جانا زمانہ کے بدل جانے سے کوئی امر عجیب نہین یہ طریقہ حضرت مرشد علیہ الرحمہ کا ارشاد فرمایا ہوا ہے -

ہر چہ گویم عشق را شرح و بیان		چون بہ عشق آیم خجل باشم ازان	

اوپر عشق کی مدح کا مذکور تھا اب فرماتے ہین کہ عشق چونکہ ذوقی امر ہے اور ذوقی امور کا ادراک فہم و وجدان پر موقوف ہے تحریر اور تقریر اسمین کافی نہین اسلیے عشق کی جسقدر شرح کرتا ہون جب خود عشق کی شان دیکھتا ہون تو اپنے بیان سے شرمندہ ہوتا ہون کہ ناحق ہی اسقدر تطویل کی اور پھر بھی عشق کی حقیقت منکشف نہوئی بلکہ اُسکے آثار کو بہت کچھ بیان کے خلاف پایا اس سے اور شرمندگی ہوئی -

گرچہ تفسیر زبان روشنگرست		لیک عشق بے زبان روشن ترست	

اسمین اوپر کے شعر کی تائید ہے کہ اگرچہ بیان زبانی اکثر اشیا کی حقیقت کو زیادہ منکشف اور ظاہر کرتا ہے کیونکہ اقسام دلالت مین سے دلالت لفظیہ وضعیہ افادہ و استفادۂ معانی مین اتم و اکمل ہے اس بنا پر عشق کا حال بھی بیان زبان سے زیادہ معلوم ہونا چاہیے تھا لیکن واقع مین بے زبان کا عشق زیادہ روشن ہے کیونکہ وہ ذوقی امر ہے جب خود اُسکا حصول ہوتا ہے اور اُسکی کیفیات قلب پر طاری ہوتی ہین کسی سے سننے کی ضرورت نہین رہتی خود اُسکے آثار کا مشاہدہ کر لیتا ہے اور اُسکی حقیقت خوب معلوم ہو جاتی ہے -

چون قلم اندر نوشتن می شتافت		چون بہ عشق آمد قلم بر خود شگافت	

قلم بر خود شگافتن اس سے کنایہ ہے کہ لکھنے سے عاجز ہو گیا کیونکہ اگر لکھنے مین قلم تمام تر شگافتہ ہو جاوے پھر وہ لکھنے کے قابل نہین رہتا اسمین بھی وہی مضمون ہے کہ اور مضامین کے لکھنے مین خوب قلم چل رہا تھا مگر جب عشق کا ذکر آیا تو چونکہ وہ امر حالی ہے قالی نہین اسلیے اُسکی حقیقت کے لکھنے سے بند ہو گیا -

چون سخن در وصف این حالت رسید		ہم قلم بشکست و ہم کاغذ درید	

اسمین بھی وہی مضمون ہے - این حالت سے مراد عشق - قلم شکستن و کاغذ دریدن کنایہ ہے اُسکی عاجز ہونے سے کیونکہ اگر قلم ٹوٹ جاوے اور کاغذ پھٹ جاوے ظاہر ہے کہ لکھنا آپ ہی بند ہو جاوے گا مطلب ظاہر ہے کہ جب گفتگوی عشق کی نوبت آئی تو لکھنا بند ہو گیا اُسکی وجہ یہی عشق کا حالی ہونا ہے جیسا اوپر کو رہا

۱ عقل در شرحش چو خر در گل بخفت	شرح عشق و عاشقی ہم عشق گفت

خرد در گل خفتن بھی کنایہ ہے خستہ و ماندہ ہو جانے سے کیونکہ اگر گدھا چلتے چلتے کیچڑ مین گرجاوے اور لیٹ جائے پھر چلنا مشکل ہوتا ہے اسکا مطلب بھی وہی ہے کہ عقل شرح عشق سے عاجز ہے دوسرے مصرعہ کا حاصل یہ ہے کہ عشق اپنی خود شرح کرتا ہے۔ اسکی وجہ یہی عشق کا حالی ہونا ہے جب کسی کو حاصل ہوگا خود اپنی حقیقت کا کاشف ہو جائیگا عشق اور عاشقی کے ایک ہی معنی ہین اتنا فرق ہے کہ عشق اس صفت کی حقیقت کا نام ہے کسی کو حاصل ہونا نہونا اسکے مفہوم و معنی مین ملحوظ نہین اور عاشقی اس حقیقت کا نام ہے جبکہ اسمین اسکا اعتبار بھی کیا جاوے کہ کسی کو حاصل بھی ہے غرض صفت حقیقیہ ہے اور عاشقی صفت اضافیہ حاصل دونون کا قریب ہے تاکید کے لیے مکرر لائے اور ممکن ہے کہ عشق سے اسکی ذاتی صفت کیطرف اشارہ ہے اور عاشقی سے اسکے آثار کی طرف حاصل یہ ہوگا کہ عشق کے صفات اور آثار سب اسکے حصول ہی سے دریافت ہوتے ہین۔

آفتاب آمد دلیل آفتاب	گر دلیلت باید از وی رو متاب

یہ اوپر کے مضمون کی مثال ہے اور ایک گونہ اس مضمون کی علت کی طرف بھی اشارہ ہے یعنے جسطرح آفتاب کے دیکھنے کا ذریعہ خود آفتاب ہے کسی دوسرے واسطے کی نہ ضرورت نہ کفایت یہی کیفیت عشق کی ہے کہ خود اپنی حقیقت کے انکشاف کا ذریعہ ہے تحریر و تقریر اسکے لیے واسطہ نہین ہو سکتی یہ تو تمثیل کا حاصل ہوا اور تعلیل کی تقریر یہ ہے کہ یہ قاعدۂ عقلی ہے کہ اگر کوئی شئے کسی شئے کی معرفت کا واسطہ ہو تو واسطہ کا بہ نسبت اس ذی واسطہ کے زیادہ واضح ہونا ضروری ہے اور مفہوم عقلی کبھی مفہوم حسی سے زیادہ واضح نہین ہوتا اور عشق (بوجہ اسکے کہ امر وجدانی ہے اور وجدان اقسام حس باطنی سے ہے) منجملہ محسوسات ہے اور اوسکی تعریف وشرح جو کیجاتی ہے وہ امر عقلی ہے اسلیے وہ شرح اسکی شناخت کے لیے کافی نہین بلکہ اسکا جب ادراک ہوگا بلا واسطہ ہوگا جسکو یون کہا جاسکتا ہے کہ خود وہ اپنے ادراک کا واسطہ ہوگا جس طرح آفتاب کہ محسوس بحس ظاہری ہے اگر اسکی تعریف کیجاوے تو وہ بوجہ مفہوم عقلی ہونے کے اسکی معرفت کے لیے ناکافی ہے بلکہ وہ جب مدرک ہوگا بلا واسطہ ہوگا جسکو مولانا اسطرح تعبیر فرماتے ہین کہ خود آفتاب اپنی ذات کی ادراک کے لیے دلیل یعنی واسطہ اور ذریعہ ہے اگر تمکو اسکی شناخت کا ذریعہ مطلوب ہو خود اسی کو مشاہدہ کرو اور اس سے اعراض کرکے دوسرے واسطے کو مت تلاش کرو

از وے ار سایہ نشانے میدہد	شمس ہر دم نور جانے میدہد

وے کا مرجع وہی آفتاب مذکور ہے۔ اور شمس سے مراد ذات حق مجازاً و تشبیہاً کما فی آیۃ النور مثل نورہ کمشکوۃ الخ اس سے اوپر مذکور ہوا تھا کہ عشق بلا واسطہ مدرک ہونے مین مثل آفتاب کے ہے اس سے شمس حقیقی (ذات حق) کیطرف ذہن منتقل ہو گیا (مولانا کے کلام مین اس طرح کے انتقالات بکثرت ہین) اور اس ظاہری آفتاب اور اس حقیقی آفتاب مین فرق بیان کرنے لگے کہ ہر چند کہ یہ آفتاب ظاہری اس صفت کے ساتھ ضرور موصوف ہے کہ اسکے ادراک کا کوئی واسطہ نہین خود بذاتہ مدرک ہوتا ہے جیساکہ اوپر بیان ہوا مگر بلحاظ

آفتاب حقیقی کے وہ آفتاب ظاہری اس صفتِ مذکورہ مین پھر ناقص ہے اور آفتاب حقیقی اس صفت مین کامل ہے اسکی تقریر یون فرماتے ہین کہ اس آفتاب ظاہری کی معرفت مین توکسیقدر سایہ کو بھی دخل ہی کیونکہ دونون باہم ضدین اور ایک ضد دوسرے کی ضد کی معرفت کا ذریعہ بنجاتی ہے جیسا مشہور ہے الاشیاء تعرف باضدادھا اور ظاہر بھی ہے کہ اگر گرمی نہوتی سردی کی کیفیت مفہوم نہوتی اسی طرح اسکا عکس اسی طرح آفتاب اور سایہ کہ دھوپ سے سایہ کی کیفیت سمجھ مین آئی ہے اور سایہ سے دُہوپ کی۔ تو سایہ کو آفتاب یعنی دہوپ کی معرفت مین من وجہ دخل ہوا اسلیے آفتاب اس صفت مذکورہ یعنی بذاتہ وبلا واسطہ مدرک ہونے مین ناتمام ہوا بخلاف آفتاب حقیقی کے کہ وہ اس صفت مین کامل ہے اور اسکی وجہ بھی ساتھ ساتھ ارشاد فرمادی کہ وہ ہر وقت نورجان عطا فرماتا ہے یعنے ہر وقت ارواح عارفین مین اُس سے نورپاشی ہوتی ہے خلاصہ اس وجہ کا یہ ہوا کہ آفتاب ظاہری تو چونکہ کبھی غائب بھی ہوجاتا ہے اور اس سے سایہ پیدا ہوتا ہے اور وہ اُسکا ضد ہے اور ایک ضد دوسری ضد کی معرف ہوتی ہے اسوجہ سے وہ صفت مدرک بذاتہ ہونے کی اسمین ناقص ہے اور یہ شمس حقیقی چونکہ کسی وقت غائب نہین ہوتا ہر وقت نورعطا فرماتا ہے اس لیے اسکی ضد نہین پائی جاتی کہ وہ اسکی معرف ہوتی ہے اسلیے وہ صفت مذکورہ مین کامل تام ہے اور یہ ظہور تام ہرچند کہ ہر وقت ہے مگر اسکا ادراک ہر شخص کو میسر نہین یہ خاص عارفین کا حصہ ہے کہ انکو نورمعرفت میسر ہوتا ہے جسکو مولانا نورجان فرماتے ہین اور اُسکو ہردم کہنا (جیسا مصرعہ ثانی مین ہے) باعتبار ادھر کے نزول فیضان کے ہے ادھر سے خواہ ادراک ہو یا نہ ہو۔ اور اسی نورمعرفت سے وہ حضرات ذوقا و وجدانا ذات پاک کا مشاہدہ کرتے ہین جسمین کسی ممکن مصنوع سے استدلال کرنے کو دخل نہین ہوتا یہی معنی ہین عرفت ربی بربی کے اور اسی ادراک وجدانی بلاتردد کو مشاہدہ کہتے ہین اسمین دیکھنا وغیرہ کچھ نہین ہوتا اس تقریر سے یہ بھی معلوم ہوا کہ حق جل وعلا شانہ کبھی غائب ومخفی نہین ہوتے اسلیے کوئی چیز انکی برابر ظاہر ومنکشف نہین اور یہی غایت ظہور انکے خفا کا سبب بنگیا کیونکہ انکی ضد نہین پائی جاتی جس سے ادراک آسان ہوتا۔

سایہ خواب آرد ترا ہمچون سمر | چون برآید شمس انشق القمر

اسمین بھی آفتاب ظاہری اور شمس حقیقی کے آثار کے تفاوت کا بیان ہے اور تاکید وتائید ہے بالا کی سایہ سے مراد یہی سایہ ہے جو ضد ہے دھوپ کی کہ اثر ہے آفتاب ظاہری کا اور شمس سے مراد شمس حقیقی (ذات حق) کا نور ہے جو قلوب عارفین پر متجلی ہوتا ہے سمر افسانہ وقصہ گوئی جو امرار کا معمول ہے کہ سوتے وقت اُسکے سننے مین مشغول ہوتے ہین جس سے نیند آجاوے۔ قمر سے مراد ہستی ممکن وجہ مناسبت کی یہ ہے کہ جیسا قمر ظاہری شمس ظاہری سے نور حاصل کرتا ہے چنانچہ مسلم ومشہور ہے نور القمر مستفاد من نور الشمس اسیطرح ہستی ممکن شمس حقیقی سے وجود مین مستفیض ہے چنانچہ ظاہر وداخل عقائد ہے کہ اگر اللہ تعالے وجود ممکن کی عطا اور بقا نہ فرماوین اُسکا ہونا اور رہنا دونون محال ہین پس حاصل شعر کا یہ ہوا کہ آفتاب ظاہری اور شمس حقیقی کب برابر ہوسکتا ہے آفتاب ظاہری تو غائب ہوجاتا ہے جس کے بعد سایہ رہ جاتا ہے جس سے نیند اور غفلت پیدا ہوتی ہے جس طرح افسانہ سے

نیند آتی ہے ۔ غیبت آفتاب سے جو ظلمت ہوتی ہے اس سے نیند کا آنا مسئلۂ طبی اور مشاہدۂ عامہ سے غرض آفتاب ظاہری تو ایسا ہے کہ غائب بھی ہوتا ہے اور اسوقت نیند اور غفلت کا غلبہ ہوتا ہے اور شمس حقیقی کبھی غائب نہین ہوتا بلکہ ہر وقت نور افشان رہتا ہے اور اُسکے ظہور سے وجود ممکن واقع مین ہر وقت مستہلک و مضمحل رہتا ہے جیسا دیباچہ مین تحقیق وحدۃ الوجود کی گذر چکی لیکن اس ظہور کی اطلاع جب تک نہین ہوتی اسوقت تک وجود ممکنات کا اضمحلال و استہلاک بھی معلوم نہین ہوتا اور جب نور عرفان سے اسکا ادراک و انکشاف ہوجاتا ہے تو اسوقت وجود ممکن کا (جسکو قمر کہا ہے) بے نور و نابود ہونا منکشف اور معلوم ہوتا ہے جیسا تحقیق مسئلہ توحید وفنا مین بیان ہوچکا اسی کو انشقاق سے تعبیر کیا ہے جسکے معنے مین پھٹ جانا اور پارہ پارہ ہوجانا ظاہر ہے کہ جو نور قمر کی ہیئت اجتماعیہ مین ہے وہ اسکے ٹکڑون مین اگر وہ الگ ہوجاوے ہرگز نہین ہوسکتا اسلیے وہ کنایہ ہوگیا ہے بے نور ہونے سے جسکا حاصل ہے وجود ممکنات کے ضعیف و ہیچ ہونے کا علم ہوجانا چونکہ یہ انکشاف قلب پر گاہ گاہ ہوتا ہے گاہ نہین ہوتا جیسا اوپر کے شعر کی شرح مین بیان ہوا اسی سے یہان برآید برجون) کا لفظ لایا

خود غریبی در جہان چون شمس نیست
شمس جان باقیست کو را امس نیست

غریب مسافر ۔ شمس سے مراد مصرعۂ اولی مین آفتاب ظاہری اور شمس جان سے مراد مصرعۂ ثانی مین ذات حق امس روز گذشتہ ۔ اسمین بھی اُسی مضمون بالا کا اعادہ ہے کہ یہ آفتاب تو ہر وقت حرکت مین رہتا ہے کبھی طلوع ہوتا ہے کبھی غروب اور ذات حق کا ہر وقت ظہور رہتا ہے کبھی اُسکو غیبت و زوال نہین ۔ امس نہونا کنایہ ہے غائب نہونے سے کیونکہ اس کا وجود آفتاب کے غروب ہونے سے ہوتا ہے ۔

شمس در خارج اگرچہ ہست فرد
میتوان ہم مثل او تصویر کرد
لیک آن شمسی کہ شد بندش اثیر
نبودش در ذہن و در خارج نظیر

شمس سے مراد شعر اول مین آفتاب ظاہری اور دوسرے شعر مین ذات حق ۔ اثیر ۔ کرۂ ناری یا آفتاب بند مسخر و مقہور ۔ یہ بھی تائید ہے اوپر کے مضمون کی ۔ یعنے جیسا آفتاب ظاہری اور ذات حق مین باعتبار مدرک بالذات اور بالواسطہ ہونے اور ظہور تام و ناقص کے تفاوت ہے اسی طرح یہ بھی تفاوت ہے کہ آفتاب ظاہری کو خارج مین فرد واحد ہے مگر ذہن مین اُسکے مثل دوسرے آفتاب کا تصور ہوسکتا ہے یعنے دوسرے آفتاب کا خیال اور فرض کرنا ممکن ہے بلکہ ہم لاکھون آفتاب کا ذہن مین نقشہ بنا سکتے ہین بخلاف شمس حقیقی (ذات حق کے (جسکا مسخر یہ آفتاب ظاہری بھی ہے یا یون کہیے کہ باوجودیکہ کرۂ ناری مین مادہ اطاعت نہین مگر یہ بھی اُسکا مسخر ہے) کہ جیسا اُسکا نظیر خارج مین نہین ذہن مین بھی نہین ہے اور نہ ہوسکتا ہے ۔

در تصور ذات اورا گنج کو
تا در آید در تصور مثل او

اس شعر مین اوپر کے مضمون کی وجہ ہے یعنے اُسکا نظیر ذہن مین اسلیے نہین آسکتا کہ خود اُسکی ذات تصور مین آنے کی گنجائش نہین رکھتی کسی شئے کا مثل ذہن مین جب تجویز ہوتا ممکن ہے کہ اول خود اس

کا تصور ذہن مین آجاوے اور ذاتِ حق سبحانہ وتعالے کا خود تصور مین آنا جب محال ہے تو اُسکے مثل کا تصور کرنا ذہن کی کہان مجال ہے اور یہ مسئلہ فلسفہ مین ثابت ہوچکا ہے کہ حقیقت وذات باری تعالیٰ کا تصور ذہن مین محال ہے

شمس تبریزی کہ نور مطلق ست — آفتاب ست وز انوارِ حق ست

اوپر دو شمس کا بیان تھا ایک شمس حقیقی کامل (ذاتِ حق) دوسرا شمس ظاہری ناقص (قرص آفتاب) بمناسبت لفظ شمس کے ایک تیسرے شمس (شمس الدین) تبریزی (پیر طریقت مولانا) کی طرف ذہن منتقل ہوگیا جو شمس کامل کی نسبت تو ناقص اور شمس ناقص کے اعتبار سے کامل ہین یہ معنوی مناسبت ہے اور لفظی مناسبت ظاہر ہے کہ شمس الدین اُنکا نام ہے۔ اس شعر مین اُنکی مدح ہے کہ شمس تبریزی بھی جو کہ نور مطلق یعنے نور کامل ہین بمقابلہ آفتاب ظاہری کے (کہ) ایک قسم کے آفتاب ہین اور منجملہ انوار حق کے (جنکو حق تعالے نے تنویر وہدایت کے لیے پیدا کیا ہے) ایک نور ہین۔ اشارہ ہے اسطرف کہ طالبون کو ایسے کاملین سے استفادۂ انوار کرنا چاہیے

چون حدیث روی شمس الدین رسید — شمس چارم آسمان سر در کشید

سر در کشیدن غروب ہونا۔ اسمین تفضیل وترجیح ہے حضرت شمس تبریزی کی اس ظاہری آفتاب پر یعنے جب اُنکا ذکر آیا تو خجالت کے مارے یہ آفتاب فلکی پوشیدہ ہوگیا گویا زبان حال سے یون کہنے لگا کہ مین اُنکے روبرو کیا مرتبہ رکھتا ہون مین تو صرف اجسام کو منور کرتا ہون اور یہ قلوب اور ارواح کو منور فرماتے ہین شمس کو چارم آسمان پر بنا بر علی المشہور کہدیا ورنہ اس دعوے کی کوئی دلیل حکما کے پاس نہین نہ کسی دلیل شرعی سے اسکی تائید ہوتی ہے بلکہ ظاہر آیات سے ایسا مفہوم ہوتا ہے کہ آفتاب اور سب ستارے آسمان اول پر ہین واللہ اعلم۔

واجب آمد چونکہ آمد نام او — شرح کردن رمزے از انعام او

رمزے بمعنی اندکے یعنی جب اُن کا ذکر کلام مین آگیا تو اُنکے بعض احسانات کا بیان کرنا ضروری ہے احسان سے مراد یہی ہے کہ اُنھون نے تربیت باطنی فرمائی اور اسرار عشق وتوحید سے سرفراز فرمایا۔

این نفس جان دامنم برتافتہ است — بوے پیراہان یوسف یافتہ است

نفس بفتح فا دم وساعت۔ دامن برتافتن۔ دامن پکڑ لینا بوی پیراہان یوسف یافتن کنایہ ہے مشتاق ہونے سے کیونکہ یعقوب علیہ السلام اُسکی خوشبو سونگھ کر مشتاق وصال جمال یوسفی ہوگئے تھے مطلب یہ ہوا کہ اسوقت میری جان نے میرا دامن پکڑ رکھا ہے اور تقاضا کر رہی ہے اور مشتاق ہورہی ہے کہ اپنے مرشد کے انعام کا کچھ ذکر کرو۔ مراد اس انعام سے راز وحدۃ الوجود ہے کہ مرشد نے تعلیم فرمایا ہے۔ تفصیل اُس راز کی دیباچہ مین مذکور ہوچکی ہے۔

کز براے حق صحبت سالہا — باز گو رمزے از آن خوش حالہا

یہ بیان ہے تقاضا کا مطلب ظاہر ہے کہ سالہا سال کی محبت کا مقتضا یہ ہے کہ ان حالات

مین سے جو کہ صحبت مرشد سے نصیب ہوئے مین کچھ بیان کرنا چاہیے۔

تا زمین و آسمان خندان شود ۔ عقل و روح و دیدہ صد چندان شود

زمین و آسمان کنایہ ہے عالم سے خندان رونق دار مطلب یہ کہ اس راز توحید کے بیان کرنے سے عالم مین رونق ہو جائے گی کیونکہ اس سے توجہ لسلے اللہ پیدا ہو جاتی ہے اور توجہ الی اللہ روح ہے آبادی عالم کی اور خود بیان کرنیوالے کے باطن مین بھی اس سے ترقی ہوگی کیونکہ بعض اوقات کسی مضمون کے بیان کرنے سے قلب مین اُسکی کیفیت تازہ اور قوی ہو جاتی ہے خلاصہ یہ کہ اُسکے بیان سے آفاقی و انفسی ترقی متصور ہے۔

نفسم ای دور او فتادہ از حبیب ۔ ہمچو بیمارے کہ دورست از طبیب
لا تکلفنی فانی فے الفنا ۔ کلت افہامی فلا احصی ثنا

حبیب یعنی محبوب مراد مرشد ممدوح۔ یعنی مین نے اپنی جان کو جواب دیا کہ تو مرشد سے اسطرح دور پڑی ہے جیسے کوئی بیمار طبیب سے دور ہو مقصود اپنی دوری بیان کرتا ہے کیونکہ ہر شخص کی جان وہی شخص خود ہوتا ہے گویا اسمین عذر ہے کہ مین خود ہی درد فراق مین مبتلا ہون کیا بیان کرون عربی شعر کے معنے یہ ہین کہ مت تکلیف دے مجھکو کیونکہ مین (بیخودی) مین ہون۔ کند ہو گئی ہے میری فہم (بوجہ پریشانی فراق کے) پس نہین احاطہ کر سکتا ہون ثنا کو (مرشد کی)

کل شیٔ قالہ غیر المفیق ۔ ان تکلف او تصلف لا یلیق

اسکا ترجمہ یہ ہے کہ جو مضمون بیان کرے غیر افاقہ والا یعنی جسکے پورے طور سے ہوش درست نہون) اگر تکلف کرے یا لاف زنی کرے (یعنی اپنی طبیعت پر زور ڈالکر کچھ کہے یہ تکلف ہے یا محض اپنے کمال کو ظاہر کرنے کے لیے کچھ کہے یہ تصلف ہے) تو وہ مضمون لائق اور مناسب نہ ہوگا (یعنی جب طبیعت متوجہ نہو تو مضمون بنتا نہین) اسلیے مجھکو معذور رکھنا چاہیے۔

ہر چہ میگوید مناسب چون نہ بود ۔ چون تکلف نیک نالائق نمود

نیک بسیار و بالکل۔ نالائق نامناسب مطلب یہ کہ غیر افاقہ والا جو کچھ کہتا ہے چونکہ وہ موقع و وقت کے مناسب نہین ہوتا سخنان تکلف آمیز کیطرح بالکل ہی نامناسب ہوتا ہے انمین بھی وہی اوپر والا عذر ہے۔

من چہ گویم یک رگم ہشیار نیست ۔ شرح آن یاری کہ او را یار نیست

شرح آن یاری گویم کا مفعول بہ ہے یار اول سے مراد حضرت حق۔ یار ثانی کے معنی شریک و نظیر۔ مطلب یہ کہ میری ایک رگ بھی اپنے ہوش مین نہین مین اپنے محبوب کی کیا شرح کرون جسکا کوئی شریک نہین کیونکہ اوپر معلوم ہو چکا ہے کہ انعام مرشد سے مراد راز وحدۃ الوجود ہے اور ظاہر ہے کہ اسمین کمال الٰہی کا بیان ہے اسلیے اس راز کو اس شعر مین شرح آن یاری الخ سے تعبیر کیا ہے۔

شرح این ہجران و این خون جگر ۔ این زمان بگذار تا وقت دگر

ہجران اور خون جگر سے مراد بھی وہی راز وحدۃ الوجود ہے مناسبت اینین یہ ہو کہ وحدۃ الوجود کے غالب آنے سے عشق آلہی پیدا ہوتا ہوا اور عشق کے خون جگر ہونے مین کیا شبہ ہوا ور عشق مین کسی مقام پر پہونچکر صبر نہین ہوتا ہر وقت طالب ترقی رہتا ہو اور مقام مطلوب کے اعتبار سے اپنے کو مبتلائے ہجران سمجھتا ہو اسلیے اُس راز کو ہجران و خون سے تعبیر کرنا صحیح ہوا مطلب یہ کہ اُس راز کے بیان کو اسوقت رہنے دو پھر کبھی دیکھا جاوے گا

وَعَجِّلْ فَالْوَقْتُ سَيْفٌ قَاطِعٌ	قَالَ أَطْعِمْنِي فَإِنِّي جَائِعٌ

ترجمہ یہ ہے کہ کہا جان نے غذا دے مجھکو (یعنی اُس راز کو بیان کردے کہ روحانی لذت ملیگی) اس لیے کہ مین بھوکی ہون اور جلدی کر کیونکہ وقت شمشیر قاطع ہو (یعنی مثل شمشیر کے پہلے وقت کو قطع اور معدوم کر دیتا ہی) اسلیے وقت کو غنیمت سمجھو اور اسکا حق کہ بیان اسرار ہو جسکا اسوقت تقاضا ہی بیان کرو

نیست فردا گفتن از شرط طریق	باشد ابن الوقت صوفی ای رفیق

ابن الوقت ایک اصطلاحی لفظ ہو دو معنے پر اسکا اطلاق آتا ہی ایک وہ سالک جو مغلوب الحال ہو یعنی جو حالت اُسپر وارد ہو اُسکے آثار مین مغلوب ہو جاوے اسکے مقابل ابو الوقت ہو یعنی وہ سالک جو اپنے حال پر غالب ہو یعنی جس کیفیت و حالت کو چاہے اپنے اوپر وارد کرے یعنی جس کیفیت کیطرف توجہ و قصد کرے اُسکے آثار اُسمین پیدا ہو جاوین مثل انس و شوق و فنا و وجد وغیرہ دوسرے معنی ابن الوقت کے اور ہین جان دونون مذکورہ معنونکو عام اور شامل ہین یعنی وہ سالک جو واردات مقتضائے وقت کا حق ادا کرے خواہ وہ واردات اُسپر غالب ہون یا یہ اُنپر غالب ہو اس شعر مین یہی معنی ثانی مراد ہین کیونکہ مطلقاً صوفی کو ابن الوقت کہا گیا ہو۔ ورنہ شعر آیندہ مین ابن الوقت نہونے سے صوفیت کی نفی کی گئی ہو حالانکہ ابن الوقت بالمعنی الاول نہ ہونے سے صوفیت کی نفی لازم نہین آتی حاصل یہ کہ یہ بھی مقولہ جان کا ہو جو متقاضی اظہار اسرار ہو وہ کہتی ہو کہ تم تو صوفی ہو تو حق وقت کو ادا کرنا چاہیے اور دوسرے وقت کا وعدہ طریقت کے خلاف ہو

گرچہ ہر دو فارغ اند از ماہ و سال	صوفی ابن الحال باشد در مثال

حال و وقت دونون متقارب المعنی ہین۔ اوپر صوفی کو جو ابن الوقت کہا ہو اس سے شبہہ پڑتا ہو کہ شاید وقت کے معنے لغوی ہون اس شبہہ کو دفع کرتے ہین کہ صوفی کو ابن الوقت یا ابن الحال کہنا بطور مثال کے یعنی بطور مجاز کے ہو ورنہ صوفی اور وقت دونون ماہ و سال یعنی زمانہ سے فارغ ہین یعنی حال و وقت کے وہ معنی نہین جو زمانہ کا حصہ ہو بلکہ معنی اصطلاحی مراد ہین جسمین زمانہ سے کچھ تعلق نہین کہ وہ حالات و واردات قلبی ہین

نقد را از نسیہ خیزد نیستی	تو مگر خود مرد صوفی نیستی

یہ بھی مقولہ جان کا ہو ملامت کے طور پر کہتی ہے کہ تم جو ٹال رہے ہو شاید صوفی نہین ہو۔ دوسرے مصرعہ کا حاصل یہ ہو کہ نسیہ یعنی دوسرے وقت پر حوالہ کرنے سے موجودہ حالت کو نیستی و زوال ہو جاتا ہے

گفتمش پوشیده خوشتر سرِّ یار — خود تو در ضمنِ حکایت گوش دار

خلاصۂ جواب یہ ہی کہ ہر چند کہ رعایتِ وقت ضروری ہی مگر اُس سے زیادہ رعایت حکمت ضروری ہی اور مقتضائے حکمت یہ ہی کہ ایسے راز کو پوشیدہ رکھنا چاہیے یہاں اِس حکمت کو مجمل رکھا آئندہ شعر گفتم ار عریان الخ مین اُسکا مفصل بیان ہوگا اور مصرعۂ ثانی کا حاصل یہ ہی کہ مین نے بالکل اُسکو قلم انداز بھی نہین کیا اشارۃً حکایات و امثال مین ذکر بھی کر دیا ہی پس حکایت سے مراد مطلق تمثیل و حکایت ہی چنانچہ مولانا کے کلام مین اشارۃً بہت جگہ یہ راز مذکور ہی دیباچے کے ایک شعر کی شرح مین ہم نے اُسکی عام فہم تفسیر بھی کر دی ہی

خوشتر آن باشد کہ سرِّ دلبران — گفتہ آید در حدیثِ دیگران

یعنے ایسے راز کا دوسرے حکایات و تمثیلات مین بیان ہونا مناسب ہے۔

گفت مکشوف و برہنہ بی غلول — باز گو دفعم مدہ ای بو الفضول

غلول خیانت مراد اخفا کیونکہ خیانت بھی خفیہ ہوتی ہی دفع ٹالنا مطلب ظاہر ہے کہ جان نے کہا کہ صاف صاف کہہ ڈال اشارہ سے سیری نہین ہوتی اور ٹالم ٹولا مت کر

باز گو اسرار و رمز مرسلین — آشکارا بہ کہ پنہان سرِّ دین

اسرار مرسلین سے مراد وہی راز وحدۃ الوجود کا کیونکہ قرآن مجید سے ثابت ہی کہ تمام رسل نے لا الٰہ الا اللہ کی تعلیم کی ہی اور اِسکے معنے ہین لا معبود الا اللہ اور دلائل نقلیہ و عقلیہ سے ثابت ہی کہ جو ذات جمیع کمالات مین متفرد ہو معبود ہونا اُسی کا حق ہی تو انفراد فی الکمالات کے لیے معبود ہونا لازم ہی اور لازم کی نفی سے ملزوم کی نفی لازم ہی تو غیر اللہ سے استحقاق عبادت کی نفی سے کہ مدلول لا الٰہ الا اللہ کا ہے نفی انفراد فی الکمالات کی کہ مدلول وحدۃ الوجود کا ہی لازم ہوئی تو وحدۃ الوجود لا الٰہ الا اللہ کا مدلول التزامی ٹھہرا اور ملزوم کی تعلیم مین اشارۃً لازم کی تعلیم بھی ہوگئی لانّ الشئے اذا ثبت ثبت بلوازمہ اِس اعتبار سے اِسکو اسرارِ مرسلین سے کہدیا اور چونکہ لا الٰہ الا اللہ کا مدلول مطابقی نہین اسلیے رمز و اسرار کہا مصرعۂ ثانی مین کہ بمعنی از اور آشکارا خبر مقدم سرِّ دین مبتدا مؤخر یعنی سرِّ دین آشکارا بہ از پنہان شدن یہ علت ہے حکم سابق کی یعنے دین کی بات جو انبیا نے تبلائی ہی اُسکا ظاہر کرنا چھپانے سے اچھا ہے

پردہ بردار و برہنہ گو کہ من — می نخسپم با صنم با پیرہن

پیرہن حجاب ہوتا ہے اگر کوئی کرتہ پہنکر صنم کے ساتھ سووے تو درمیان مین ایک حجاب رہتا ہی کنایہ اِس سے ہی کہ مین حکایات و تمثیلات کا پردہ نہین پسند کرتی صاف کہدو۔

گفتم ار عریان شود او در عیان — نے تو مانی نے کنارت نے میان

عریان ہونا اُس راز کا ظاہر ہو جانا یعنی اُسکے ظہور سے سب جہان ویران ہو جاوے جسکی تقریر دیباچے کے شعر مین گذر چکی ہے سے سرِّ پنہان ست اندر زیر و بم الخ۔

آرزو می خواہ لیک اندازہ خواہ
برنتابد کوہ را یک برگ کاہ

تا نگردد خون دل جان جہان
لب بہ بند و دیدہ بر دوز این زمان

برنتابد بمعنے نبردارد۔ (برداشت نہ کرسکے) خون شدن۔ ہلاک ہونا۔ لب بہ بند کنایہ خاموشی سے ہی مطلب ظاہر ہی کہ اپنے حوصلہ سے زیادہ فرمائش مت کر کہین عالم کی جان یعنی ہستی برباد نہ ہو جاوے خاموش ہو جا۔

آفتابی کز وی این عالم فروخت
اندکے گر پیش تابد جملہ سوخت

فتنہ و آشوب و خونریزی مجو
بیش ازین از شمس تبریزی مگو

اس تمثیل مین دلیل ہی وجوب سکوت کی یعنی یہ ظاہری آفتاب تھوڑا اور نزدیک آجاوے تو تمام عالم جل جاوے جب عالم کو اس ظاہری آفتاب کے انوار کی تاب نہین تو آفتاب معنوی یعنی شمس تبریزی کے انوار (بیان از وحدۃ الوجود) کی کب تاب ہوگی اس لیے اظہار کا تقاضا مت کرو کہ اسمین فتنہ و آشوب ہی۔

ف مولانا پر اسمقام مین دو کیفیتین علی سبیل التعاقب و التوارد طاری ہین یعنی سکر و صحو۔ سکر سے جوش اظہار اسرار ہوتا ہے اور صحو سے اُسکے مفاسد پر نظر کر کے اُس جوش کو سکون ہوتا ہی انہی دونون کیفیتون کے اعتبار سے خود اپنے کو سائل و مجیب قرار دے رکھا ہی ایک کیفیت کے اعتبار سے سوال کرتے ہین۔ دوسری کے اعتبار سے جواب دیتے ہین اسطرح متضاد کیفیتون کا جلدی جلدی تعاقب آنا بہ کثرت سالکین کو پیش آتا ہے

این ندارد آخر از آغاز گو
رو تمام این حکایت باز گو

این کا اشارہ مضمون بالا کی طرف ہے آخر کا مفعول ہے ندارد کا۔ از آغاز متعلق ہی گو کا مطلب ظاہر ہی کہ اس مضمون کا تو کہین پایان نہین پہلا مضمون کہکر حکایت تمام کرو

خلوت طلبیدن آن ولی از پادشاہ بآن کنیزک جہت دریافتن مرض و رنج آن کنیزک

چون حکیم از این حدیث آگاہ شد
در درون ہم داستان شاہ شد

گفت ای شہ خلوتی کن خانہ را
دور کن ہم خویش و ہم بیگانہ را

کس ندارد گوش در دہلیزہا
تا بپرسم زین کنیزک چیزہا

خلوتی منسوب بہ خلوت یعنی جب وہ حکیم کامل اس قصہ سے آگاہ ہوے اور اپنے باطن سے بادشاہ کے ہمداستان اور اُسکے احوال و اسرار پر مطلع ہوئے تو فرمایا کہ اس گھر کو خلوتی یعنی خالی کر دو اور سب یگانہ و بیگانہ کو علحدہ کر دو اور ایسا انتظام کرو کہ کوئی شخص دہلیز مین بھی کان نہ لگانے پاوے تاکہ مین کچھ ضروری باتین اس کنیزک سے دریافت کر لون

خانہ خالی کرد شاہ و شد برون
تا بخواند بر کنیزک او فسون

خانہ خالی ماند و یک دیار نے
جز طبیب و جز ہمان بیمار نے

فسون منتر۔ مراد یہان شفقت آمیز باتین حکیم کی کہ دلجوئی مین مثل سحر کے موثر تھین دیار صاحب دار یعنی گھر والا مطلب یہ ہوا کہ بادشاہ نے گھر خالی کر دیا اور خود بھی باہر چلا گیا تاکہ وہ حکیم اُس سے کچھ شفقت آمیز باتین کرے

اور گھر بالکل خالی کر دیا ایک گھر والا بھی اسمین نرہا بجز طبیب و اُس بیمار کے کوئی نرہا۔

ف اگر شبہہ ہو کہ نامحرم کے پاس خلوت مین بیٹھنا اُس طبیب نے کہ عارف کامل بھی تھے کیسے گوارا کیا۔ جواب یہ ہی کہ اوّل تو یہ قصہ امم سابقہ کا ہی ممکن ہی کہ اُس شریعت مین ایسے موقع پر ایسی خلوت جائز ہو۔ دوسرے وہ طبیب بہت بوڑھے تھے غیر اولی الاربۃ ہماری شریعت مین بھی بعض احکام مین مثل محرم کے ہی۔ تیسرے یہ کہ ضرورتِ معالجہ کیلیے بعض امور جو فی نفسہ ناجائز ہین مثل بدن دکھلانا وغیرہ جائز کر دیے جاتے ہین ورنہ بلا عذر شرعی نامحرم مرد و عورت کا تنہائی مین بیٹھنا حرام ہی

مرد و عورت خلوت ناجائز ہے

نرم نرمک گفت شہر تو کجاست	کہ علاج و رنج ہر شہرے جداست
واندران شہر از قرابت کیستت	خویشی و پیوستگے با چیستت
دست بر نبضش نہاد و یک بیک	باز مے پرسید از جور فلک

رنج بیماری کیستت مین رت، قرابت کا مضاف الیہ ہی چیستت مین رت بمعنی ترا۔ یک بیک تاکید مقدم جور فلک کی جور فلک سے مراد مصیبت باعتبار شاعرانہ محاورہ کے نہ باعتبار معنی حقیقی کے کیونکہ ایسے اعتقاد رکھنے سے حدیث مین ممانعت آئی ہی مطلب یہ کہ طبیب نے آہستہ آہستہ دریافت کیا کہ تیرا شہر کہان ہی کیونکہ ہر شہر کا علاج اور بیماری علیحدہ ہی بوجہ اختلاف طبائع کے۔ اور اُس شہر مین تیرے اہل قرابت مین سے کون کون ہی اور قرابت اور تعلق کس کس سے ہی اور ہاتھ اُس کی نبض پر رکھا تھا اور ایک ایک واقعہ اور مصیبت کا حال پوچھتے تھے

چون کسے را خار در پایش خلد	پاے خود را بر سر زانو نہد
وز سر سوزن ہمی جوید سرش	ور نیابد مے کند از لب ترش
خار در پا شد چنین دشوار یاب	خار در دل چون بود واده جواب

ان اشعار مین وجہ بیان فرماتے ہین اُس اہتمام کی جو طبیب موصوف نے کنیزک کے تحقیق حالات مین فرمایا خلاصہ یہ کہ دیکھو جب کسی کے پائون مین کانٹا چبھ جاتا ہی تو اُسکا کسقدر اہتمام کرتا ہی کہ اپنے پائونکو اٹھا کر زانو پر رکھتا ہی تاکہ کانٹے کو نزدیک سے دیکھ سکے اور سوزن کی نوک سے اُسکا سرا تلاش کرتا ہی اور اگر اسپر بھی نہین ملتا تو لب لگا کر اُس جگہ کو تر کرتا ہی تو جب ایک ظاہری کانٹا پائون مین اِسقدر دشواری سے ملتا ہی تو جو خار دل مین لگا ہو اُسکا تو کیا حال ہوگا ذرا جواب تو دو۔

خارِ دل را اگر بدیدے ہر خسے	دست کے بودے غمان را بر کسے

خس ناقص۔ دست بودن۔ قدرت بودن۔ غمان جمع غم مطلب یہ کہ اگر خارِ دل ہر ناقص کی سمجھ مین آجاتا تو کسی پر غموم آنے نہ پاتے کیونکہ اسکے اسباب و تدابیر کو سمجھ کر دفع کر دیتا حاصل یہ کہ یہ کام ناقص کا نہین کامل کا ہے

ف اسمین اشارہ ہے کہ امراض نفسانیہ باطنیہ کے علاج کے لیے شیخ کامل سے رجوع کرنا چاہیے ناقص سے بیعت کرنا لاحاصل بلکہ مُضر ہی۔

کس بزیر دُمِ خر خارے نہد　　خر نداند دفع آن برمے جہد
برجہد وان خار محکم تر زند　　عاقلی باید کہ خارے برکند
خر ز بہر دفع خار از سوز و درد　　جفتہ می انداخت صد جا زخم کرد
آن لگد کے دفعِ خار او کند　　حاذقے باید کہ بر مرکز تند

برکند بیرون آرد۔ جفتہ لات۔ مرکز جاے سوزیدنِ خار۔ تند گرد چیزے گردد مراد توجہ و التفات کند۔ یہ بھی تمثیل ہے مضمون بالا کی مطلب یہ کہ کوئی شخص اگر گدھے کی دم کے نیچے ایک کانٹا لگادے وہ گدھا اُسکے دفع کرنیکا طریق تو جانتا نہیں اُچھلتا کودتا ہی اور جون جون اُچھلتا ہی کانٹا اور مضبوط گڑتا جاتا ہی کسی بڑے عاقل کی ضرورت ہی جو اُس کانٹے کو نکالے وہ گدھا دفع خار کی غرض سے بوجہ تکلیف کے دولتی پھینکتا ہی اور جگہ جگہ زخم کرلیتا ہی ان لاتوں کا چلانا اُسکے کانٹے کو کب دفع کرسکتا ہی کوئی بڑا ماہر چاہیے جو خاص موقع خار پر متوجہ ہوجاوے۔

آن حکیم خار چین استاد بود　　دست مے زد جا بجا مے آزمود
زان کنیزک بر طریق راستان　　باز می پرسید حال پاستان
با حکیم او رازہا میگفت فاش　　از مقام خواجگان شہر تاش

پاستان گذشتہ۔ خواجہ مالک۔ شہر تاش ہم شہر یعنی باشندگان یک شہر۔ مطلب یہ کہ وہ حکیم خار دل کے نکالنے والے اُستاد تھے نبض کے مختلف مقامات پر ہاتھ بدلتے جاتے تھے اور مرض کا امتحان و تشخیص کررہے تھے۔ اور اُس کنیزک سے راستبازون کے طور پر (نہ اہل شہوت کے طرز پر کہ باتین کرنے سے محض نفس کو لذت دنیا مقصود ہو اور باتونکا بہانہ) گذشتہ حالات دریافت کررہے تھے اور وہ حکیم سے تمام راز صاف کہہ رہی تھی وطن کا حال اور مالکون کا حال کہ کہان کہان بیچی گئی اور ہموطنونکا حال

سوی قصہ گفتنش میداشت گوش　　سوی نبض و جستنش میداشت ہوش
تا کہ نبض از نام کہ گردد جہان　　او بود مقصود جانش در جہان

جستن بفتح جیم اُچھلنا۔ نام کہ بمعنی کدام مضاف الیہ نام کا۔ جہان اول اسم فاعل سماعی از جستن بمعنی حرکت کنندہ۔ مقصود جان معشوق۔ مطلب یہ کہ حکیم صاحب کان تو اُسکی باتون کی طرف لگائے ہوئے تھے۔ اور توجہ نبض اور اُسکی حرکت کی طرف تھی تاکہ یہ دیکھیں کہ نبض ہی کس کے نام سے حرکت غریبہ پیدا ہوتی ہی وہی اُسکا معشوق اور محبوب ہوگا جسکے فراق مین گھل رہی تھی

دوستان شہر خود را بر شمرد　　بعد ازان شہر دگر را نام برد
گفت چون بیرون شدی از شہر خویش　　در کدامین شہر بودستی تو بیش
نام شہرے برد و زان ہم درگذشت　　رنگ روی و نبض او دیگر نگشت
خواجگان و شہرہا را یک بیک　　باز گفت از جای و از نان و نمک

شہر شہر و خانہ خانہ قصہ کرد　　نے رگش جنبید و نے رخ گشت زرد

دیگر نگشت متغیر نشد۔ یعنی اُسنے اپنے شہر کے جان پہچان والونکو گنوایا اسکے بعد کسی اور شہر کا نام لیا حکیم صاحب نے پوچھا کہ جب تو اپنے شہر سے جدا ہوئی تو تو زیادہ کس شہر مین رہی اُسنے ایک شہر کا نام لیا اور اُسکو چھوڑ کر دوسرے مقام کا ذکر کیا مگر چہرہ کا رنگ اور نبض کچھ متغیر نہین ہوا غرض ایک ایک کر کے سب مالکون کا اور سب شہر ونکا اور سب جگہون کا اور کھانے پینے کا حال کہہ ڈالا شہر شہر گھر گھر کا قصہ بیان کیا مگر نہ نبض نے کوئی نئی حرکت کی اور نہ چہرہ پر زردی چھائی

نبض او بر حال خود بد بے گزند　　تا بپرسید از سمرقند چو قند
نبض جست و روی سرخش زرد شد　　کز سمرقندی زرگر فرد شد
آہ سردے بر کشید آن ماہ روے　　آب از چشمش روان شد ہمچو جوے
گفت بازرگانم آنجا آورید　　خواجۂ زرگر دران شہرم خرید
در بر خود داشت سہ ماہ و فروخت　　چون بگفت این ز آتش غم بر فروخت

چو قند صفت سمرقند کی ہے۔ زرگر صفت سمرقند کی۔ فرد جدا۔ یعنی اور سب مقامات و حالات بیان کرنیکے وقت نبض اُسکی اپنی اصلی حالت پر رہی یہانتک کہ سمرقند کا حال پوچھا جو حلاوت و لذت مین مثل قند کے ہے (اسمین اُس شہر کی مدح کر دی بالخصوص کنیزک کی حالت کے اعتبار سے کہ اُس شہر مین اُسکا معشوق تھا تو اُسکے نزدیک تو وہ شہر ضرور مثل قند کے ہوگا) سمرقند کا نام لیتے ہی اُسکی نبض اُچھلنے لگی اور اُسکا چہرہ سُرخ زرد پڑ گیا (گویا بیماری مین سرخی نہ رہی تھی مگر جتنی کچھ تھی وہ بھی اُڑ گئی) اور وجہ اس تغیر کی یہ ہوئی کہ وہ زرگر باشندہ سمرقند سے جدا ہو گئی تھی پس اُسنے ایک سرد آہ کھینچی اور پانی ندی کی طرح اُسکی آنکھون سے جاری ہو گیا اور بیان کیا کہ کوئی سوداگر مجھکو وہان لایا تھا اور ایک زرگر نے مجھکو وہان خرید لیا تھا اور تین مہینہ تک اپنی بغل مین یعنی اپنے پاس رکھا اور بیچ ڈالا یہ کہکر آتش غم سے افروختہ ہو گئی

چون ز رنجور آن حکیم این راز یافت　　اصل آن درد و بلا را باز یافت
گفت کوئی او کدام است و گذر　　او سر پل گفت و کوئے غاتفر

گذر سڑک۔ غاتفر ایک محلہ ہے سمرقند کا یعنی جب حکیم صاحب نے مریض سے اس راز کو دریافت کر لیا تو اُس مرض کے اصلی سبب کو معلوم کر لیا پوچھا اُسکا کوچہ و محلہ کونسا ہے اور سڑک کونسی ہے اُسنے سڑک سر پل بتلائی اور محلہ غاتفر بتلایا

گفت انگہ آن حکیم با صواب　　آن کنیزک را کہ رستی از عذاب
چونکہ دانستم کہ رنجت چیست زود　　در علاجت سحرہا خواہم نمود
شاد باش و فارغ و ایمن کہ من　　آن کنم با تو کہ باران با چمن
من غم تو می خورم تو غم مخور　　بر تو من مشفق ترم از صد پدر

ہان وہان این راز را باکس مگو ۔۔۔ گرچہ از تو شہ کند بس جستجو

یعنے جب حلیم کو اسکا مفصل حال معلوم ہوگیا اُسوقت کنیزک سے کہا کہ اب تجھکو اس عذاب سے نجات ہوگئی (یعنی عنقریب نجات ہوجاویگی) جب مجھکو معلوم ہوگیا کہ تیری بیماری کیا ہے اب بہت جلد تیرے علاج مین ایسی سریع التاثیر تدبیرین کرونگا جیسا کہ جادو سریع الاثر ہوتا ہی غرض تو خوش رہ اور بے فکر اور بے اندیشہ رہ مین تیرے ساتھ ایسا معاملہ کرونگا جیسا بارش چمن کے ساتھ معاملہ کرتی ہے (یعنی پرورش) مین تیری غمخواری کرونگا اب تو مت غم کھا مین تیرے حال پر صدہا باپ سے زیادہ شفقت کرونگا مگر خبردار اِس راز کو کسی سے مت کہنا گو بادشاہ تجھ سے کتنا ہی جستجو کرنا چاہے۔

تا توانی پیش کس مکشائے راز ۔۔۔ بر کسے این در مکن زنہار باز

چونکہ اسرارت نہان در دل بود ۔۔۔ آن مرادت زودتر حاصل بود

گفت پیغمبر کہ ہر کو سر نہفت ۔۔۔ زود گردد با مرادِ خویش جفت

دانہ چون اندر زمین پنہان شود ۔۔۔ سرّ او سرسبزی بستان شود

زرّ و نقرہ گر نبودندے نہان ۔۔۔ پرورش کے یافتندی زیر کان

سِتر مصدر بمعنی پنہان شدن۔ اوپر حلیم کی نصیحت کا ذکر تھا کہ مریضہ کو اظہار راز سے منع کیا اب مولانا اس مناسبت سے ناظرین کتاب کو مشورہ دیتے ہین کہ جہانتک ہوسکے کسی کے روبرو راز مت کھو (یعنی اپنے دل کی بات کسی سے مت کھو) اور کسی پر یہ دروازہ راز کا کشادہ مت کرو جب تمہارا مافی الضمیر دل ہی مین رہیگا تو وہ مُراد جلدی حاصل ہوگی چنانچہ پیغمبر صلے اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہی کہ جسنے اپنے دل کی بات پوشیدہ رکھی وہ اپنی مراد کو جلدی پہونچتا ہی (یہ اشارہ اس حدیث کیطرف ہی استعینوا فی الحوائج بالکتمان) اب محسوسات مین سے اسکی دو مثالین دیتے ہین کہ دانہ جبتک زمین مین پوشیدہ ہوجاتا ہی تو اُسکا پوشیدہ ہونا سرسبزی باغ کا سبب بنجاتا ہی اسیطرح زر و نقرہ اگر زمین کے اندر نہوتے تو معدن کے اندر کب نشو و نما پاتے۔ علوم طبعیہ مین ثابت ہی کہ اجزاء ارضیہ و بخارات ملنے سے چاندی سونا بنتا ہی لیکن یہ سب اجزا زمین سے باہر نکال لیے جاوین تو چاندی سونا نہین بنتا۔ زمین کے اندر رہکر انکی حقیقت بدلتی ہی بعد طیاری نکالا جاتا ہی۔

ف اسمین اشارہ ہی کہ سالک کو لازم ہی کہ اپنے اسرار و مکشوفات و کیفیاتِ باطنی بجز شیخ کے کسی پر ظاہر نہ کرے۔

وعدہا و لطفہائے آن حکیم ۔۔۔ کرد آن رنجور را ایمن ز بیم

پھر قصہ کیطرف رجوع فرمایا یعنی حلیم صاحب کے وعدوں اور اُنکے الطاف نے اُس بیمار کو فکر و اندیشے سے بیخوف کردیا

وعدہا باشد حقیقی دلپذیر ۔۔۔ وعدہا باشد مجازی تاسہ گیر

وعدۂ اہل کرم گنج روان ۔۔۔ وعدۂ نا اہل شد رنج روان

وعدہا باید وفا کردن تمام ۔۔۔ ور نخواہی کرد باشی سرد و خام

وعدہ کردن را وفا باشد بجان ۔۔۔ تا بہ بینی در قیامت فیض آن

حقیقی صفت وعدہا علے ہذا القیاس مجازی صفت وعدہا۔ تاسہ بیقراری۔ روان اول بمعنی رائج۔ روان ثانی بمعنی جان یہ مقولہ مولانا کا ہی بمناسبت ذکر وعدۂ حکیم کے مطلب یہ کہ سچے وعدے دلکو لگتے ہین اور مجازی یعنی نادرست وعدے طبیعت مین تردد پیدا کرتے ہین (اشارہ ہی حدیث صلعم الصدق طمانینۃ والکذب ریبۃ کیطرف) اہل کرم کا وعدہ خزانۂ رائج یعنی خالص ہی کیونکہ خالص چاندی سونا بازار مین چلتا ہی نا اہل کا وعدہ جان کو مصیبت ہوجاتا ہی وعدہ کو پورے طور سے وفا کرنا چاہیے اور اگر ایسا نکروگے تو تم سرد و خام شمار کیے جاؤگے وعدہ کا جان و دل سے وفا کرنا لائق ہی تاکہ قیامت مین اُسکا نفع دیکھو جب اُسکا ثواب ملنے لگے گا۔

ف ۵ وعدہا باشد الخ مین اشارہ ہی کہ شیخ کامل کے وعدہ سے طالب کو اطمینان ہوتا ہی خواہ وعدہ تعلیم کا ہو یا بشارت حصول ثمرات کی ہو اور شیخ مزوّر کے وعدہ سے قلب کو سکون نہین ہوتا کیونکہ وہ محض ٹالنا اور دہوکہ دینا ہوتا ہی

دریافتن آن ولی رنج کنیزک را و عرضہ داشتن رنج و مرض کنیزک را پیش بادشاہ

آن حکیم مہربان چون راز یافت ۔۔۔ صورت رنج کنیزک باز یافت

بعد ازان برخاست عزم شاہ کرد ۔۔۔ شاہ را زان شمہ آگاہ کرد

یعنی اُس حکیم نے جب حقیقت حال معلوم کرلی اور صورت بیماری کی سمجھ لی وہان سے اُٹھکر بادشاہ کے پاس گئے اور کسیقدر احوال سے بادشاہ کو بھی آگاہ کردیا

شاہ گفت اکنون بگو تدبیر چیست ۔۔۔ در چنین غم موجب تاخیر چیست

گفت تدبیر آن بود کان مرد را ۔۔۔ حاضر آریم از پئے این درد را

مرد زرگر را بخوان زان شہر دور ۔۔۔ با زر و خلعت بدہ اُو را غرور

قاصدی بفرست کا خبارش کند ۔۔۔ طالب این فضل و ایثارش کند

تا شود محبوب تو خوشدل بدو ۔۔۔ گردد آسان این ہمہ مشکل بدو

چون بہ بیند سیم و زر آن بے نوا ۔۔۔ بہر زر گردد ز خان و مان جدا

غرور فریب۔ اخبار خبر دادن۔ افضل عطا۔ ایثار ترجیح دادن یکی را بر دیگرے مراد انتخاب یعنی بادشاہ نے کہا کہ اب بتلائیے کیا تدبیر ہو کیونکہ ایسے غم مین تاخیر کا تو کوئی سبب نہین حکیم نے کہا کہ تدبیر یہی ہی کہ اُس شخص کو اس بیماری کے دفع کے لیے حاضر کیا جاوے آپ اُس زرگر کو اُس شہر سے بلائیے اور مال و خلعت سے اُسکو پھسلائیے ایک قاصد بھیجیے کہ اُسکو خبر کرے (کہ بادشاہ بلاتا ہی) اور کہہ سنکر عطیات و انتخاب کا خواہشمند و اُمیدوار کرے (انتخاب یہ کہ بادشاہ نے سب کاریگرون پر تجھکو ہی پسند کیا) تاکہ تمھاری محبوبہ کنیزک اُسکے سبب خوشدل ہوجاوے (یعنی اُسکے دیکھنے ملنے سے) اور تمہاری مشکل اُسکے سبب آسان ہوجاوے (کہ اُسکی بیماری زائل ہوجاوے) جب وہ زرگر مفلس مال و دولت دیکھے گا اُسکے حاصل کرنے کو اپنے خان و مان سے علیحدہ ہوکر چلا آوے گا

زر خرد را والہ و شیدا کند — خاصہ مفلس را کہ خوش رسوا کند
زر اگرچہ عقل می آرد و لیک — مرد عاقل باید او را نیک نیک

یہ مولانا کا مقولہ ہے۔ کہ مال عقل کو سرگشتہ اور شیفتہ کر دیتا ہے اور خصوصًا مفلس کو کہ اسکی تو بڑی گت بناتا ہے (یعنی وہ بہت جلدی حرص مین پھنسکر ذلیل و رسوا ہوتا ہے) اور گو مال و زر عقل کو بھی بڑھاتا ہی مگر ہر شخص کی عقل نہین بڑھتی بلکہ اُسکے لئے بڑے عاقل کی ضرورت ہے۔ (کہ روپیہ کو اچھے موقع پر صرف کرے اور اپنے دین کا معین و خادم اسکو بنا سکے یہ امر بدون علم دین اور ہمت قوی کے میسر نہین ہوتا۔

چونکہ سلطان از حکیم آن را شنید — پند او را از دل و جان برگزید
گفت فرمان ترا فرمان کنم — ہر چہ گوئی آنچنان کن آن کنم

جب بادشاہ نے حکیم سے یہ مشورہ سُنا تو اُنکی نصیحت کو خوشی سے مان لیا اور عرض کیا کہ آپ ہی کے حکم کو حکم اصلی سمجھونگا اور جو کچھ ارشاد فرمایئے گا کہ یون کرو اُسیطرح کرونگا

فرستادن بادشاہ رسولان را بہ سمرقند بہ آوردن زرگر

پس فرستاد آن طرف یک دو رسول — حاذقان و کافیان و بس عدول
تا سمرقند آمدند آن دو امیر — پیش آن زرگر ز شاہنشہ بشیر
کای لطیف استاد کامل معرفت — فاش اندر شہرہا از تو صفت
نک فلان شہ از برای زرگری — اختیارت کرد زیرا مہتری
اینک این خلعت بگیر و زر و سیم — چون بیائی خاص باشی و ندیم

نک مخفف اینک۔ زیرا بمعنے زیرا کہ۔ مطلب یہ کہ بادشاہ نے ایک دو قاصد اُسکے بلانے کو بھیجے جو کہ دانا اور اس کام کے لیے کافی اور معتبر تھے یہانتک کہ وہ دونون اُس زرگر کے پاس بادشاہ کیطرف سے خوشخبری لیکر سمرقند آئے کہ اے زرگر تو جو بہت لطافت سے کام کرتا ہے اور اپنے فن کی معرفت مین کامل اُستاد ہے اور تمام شہرون مین تیرے اوصاف کی شہرت ہے اسوقت فلان بادشاہ نے کچھ سونیکا کام بنانے کیلیے تجکو انتخاب و تجویز کیا ہے کیونکہ تو اس کام مین سب کا سردار ہے فی الحال یہ خلعت اور مال و دولت قبول کر جب یہان پہونچیگا تو بادشاہ کا خاص مصاحب اور ندیم ہو جاویگا۔

ف شاہنشاہ کا اطلاق مخلوق پر بروی حدیث نا جائز ہے یا تو مولانا کو وہ حدیث نہین پہونچی۔ یا اُسکو کراہت تنزیہی پر محمول کیا جیسا کہ بعض علما اسطرف گئے ہین اور ضرورت شعری نے اُس کراہت کو رفع کر دیا یا یون کہا جاوے کہ علی الاطلاق شاہنشاہ کہنا ناجائز ہو اور خاص مُلک یا سلطنت کی قید سے جائز ہو مثلاً یہ مراد ہو کہ شاہ شاہانِ ہند یا فلان اقلیم واللہ اعلم۔

مرد مال و خلعت بسیار دید — غرہ شد از شہر و فرزندان برید
اندر آمد شادمان در راہ مرد — بیخبر کان شاہ قصد جانش کرد
اسپ تازی بر نشست و شاد تاخت — خونبہای خویش را خلعت شناخت

اے شدہ اندر سفر با صد رضا　　خود بہ پاے خویش تا سوء القضا
در خیالش ملک و عز و مہتری　　گفت عزرائیل رو آرے بری

غرہ فریفتہ - از شہر متعلق بریدہ - اسپ تازی برائے بر اسپ تازی - رو امر بمعنے برو - آرے بمعنی ہاں - بری صیغہ خطاب از بُردن بحذف مفعول اے بری ملک و عز و مہتری را مطلب یہ کہ اُس شخص نے جو بہت سامان خلعت دیکھا فریفتہ ہوگیا اور زن و فرزند سے جدا ہوکر خوش خوش چلا یہ خبر نہین کہ بادشاہ نے اُسکی جان لینے کا ارادہ کیا ہے غرض گھوڑے پر سوار ہوکر چلا جسکو خلعت سمجھا تھا وہ اُسکا خونبہا تھا کہ وہ دیکر اُسکی جان لیجاویگی - اسکے بعد مولانا بطور خطاب کے اُس کو فرماتے ہین کہ سفر مین اپنی خوشی سے اپنے پاؤن سے مرگ بد کی طرف جا رہا ہے اُس کے خیال مین حکومت اور عزت اور سرداری بھری ہوئی تھی اور عزرائیل بزبانِ حال اُس سے فرما رہے تھے کہ چل تو سہی ضرور حکومت و عزت حاصل کریگا یہ بطور استہزا کے ہے -

چون رسید از راہ آن مرد غریب　　اندر آوردش بہ پیش شہ طبیب
سوی شاہنشاہ بُردش خوش بناز　　تا بہ سوزد بر سر شمع طراز
شاہ دید او را بسی تعظیم کرد　　مخزن زر را بدو تسلیم کرد
پس بفرمودش کہ بر ساز د ز زر　　از سوار و طوق و خلخال و کمر
ہم ز انواع اوانی بے عدد　　کان چنان در بزم شاہنشہ سزد
زر گرفت آن مرد و شد مشغول کار　　بے خبر از حالت آن کار زار

غریب مسافر - شمع بمعنی معشوق مجازاً - طراز نام شہر در چین کہ از خوبان خیز ند مراد بہ شمع طراز کنیزک - مخزن بمعنے خزانہ - سوار کنگن - کمر پٹکا - اوانی جمع آنیہ برتن - کار زار موصوف صفت بمعنی خراب مطلب یہ کہ جب راہ قطع کرکے وہ مرد مسافر پہونچا تو حکیم اُسکو بادشاہ کے روبرو لے گئے اور بادشاہ کے پاس اُسکو ناز و انداز سے اسلیے لیگئے کہ اُس کنیزک کے لیے اُسکو فنا کیا جاوے بادشاہ نے اُسکی بہت تعظیم و تکریم کی اور سونے کا خزانہ یعنی بہت سا سونا اُسکے سپرد کر دیا اور یہ فرمائش کی کہ سونے کی چیزین بناوے کنگن - طوق - پازیب - پٹکا - اور طرح طرح کے بیشمار برتن جیسا بزم شاہی کے مناسبِ حال ہون غرض وہ سونا لے کر مشغول ہوگیا اور اُس حالتِ زار کی خبر نہ تھی کہ میرے لیے کیا تجویز ہوا ہے -

ف کوئی شبہہ نکرے کہ سونیکے برتن کا استعمال تو شرعاً ناجائز ہے کیونکہ جواب یہ ہے کہ اول تو شرائع سابقہ کا حال معلوم نہین دوسرے مولانا نے تعین ذکر کیا ہے کہ فلان فلان چیزین بنوائی گئین تیسرے کھانا پینا اُن مین حرام ہے اگر محض تزئین و تجمل مقصود ہو تو وہ اِس حکم مین داخل نہین چنانچہ در بزم سزد اسکا مؤید ہے

پس حکیمش گفت کای سلطان مہ　　آن کنیزک را بدین خواجہ بدہ
تا کنیزک در وصالش خوش شود　　آب وصلش دفع آن آتش شود

مہ بمعنی بہتر و سردار یعنی حکیم نے کہا کہ یہ کنیزک (بطور نکاح کے) اس زرگر کو دیجیے تاکہ وہ اس کے وصال سے خوش ہو جاوے اور آب وصل سے آتش مفارقت بجھ جاوے۔

شہ بدو بخشید آن مہ روے را	جفت کرد آن ہر دو صحبت جوی را
مدت شش ماہ میراندند کام	تا بصحت آمد آن دختر تمام

جفت کردن نکاح کردن۔ یعنی بادشاہ نے وہ کنیزک اس زرگر کو دیدی اس طور سے کہ نکاح کردیا ان دونوں خواہان صحبت کا (کنیزک کا صحبت جو ہونا تو ظاہر ہے اور زرگر کا صحبت جو ہونا اس معنی کے اعتبار سے ہے کہ مرد کو طبعاً عورت کی طرف رغبت ہوتی ہے تو زرگر کا صحبت جو ہونا عام قاعدہ کے موافق ہوا اور کنیزک کا خاص تعلق کیوجہ سے) غرض چھ ماہ تک کامرانی کرتے رہے حتی کہ وہ بالکل تندرست ہو گئی (وصل محبوب سے عاشق کا تندرست ہونا مسئلہ طبی ہے۔ اور جفت کردن تفسیر سے اس مقام کے ظاہری اشکالات کہ اگر عاریت تھی تو حرام ہے اگر ہبہ تھا تو اُسکے مرنے پر ورثہ کا حق تھا بادشاہ کو کیسے حلال ہو گئی سب دفع ہو گئے کذا فسرہ مرشدی ؎

بعد ازان از بہر او شربت بساخت	تا بخورد و پیش دختر میگداخت
چون ز رنجوری جمال او نماند	جان دختر در وبال او نماند
چونکہ زشت و ناخوش و رخ زرد شد	اندک اندک از دل او سرد شد

یعنی اسکے بعد حکیم نے ایک شربت بنایا اور زرگر نے کھانا شروع کیا اس میں کوئی ایسی چیز تھی کہ اُس سے گھلنا شروع ہوا جب بیماری میں حُسن و جمال باقی نرہا تو کنیزک کی جان اُس وبال سے چھٹ گئی جون جون وہ بدشکل اور بدرنگ ہوتا جاتا تھا اُسکے دل سے محبت گھٹتی جاتی تھی۔

عشقہاے کز پے رنگے بود	عشق نبود عاقبت ننگے بود

یہ مقولہ مولانا کا ہے اوپر ذکر تھا کہ زرگر کے رنگ ورد پ جاتے رہنے سے عشق کنیزک کا جاتا رہا اسی پر قاعدہ کلیہ ارشاد فرماتے ہیں کہ جو عشق و محبت محض رنگ و روپ پر ہوتا ہے وہ واقع میں عشق نہیں ہوتا بلکہ محض ننگ ہوتا ہے یعنی جو فوائد عشق کے ہیں وہ اس عشق سے حاصل نہیں ہوتے بلکہ انجام اُسکا حسرت و ندامت ہے جب اُسکی حقیقت کھلتی ہے اُسوقت پچتاتا ہے کہ میں کس واہیات میں مبتلا تھا۔ کوئی شبہہ نکرے کہ اوپر اس شعر میں (عاشقی گر زین سر الخ) فرمایا ہے کہ مجاز موصل حقیقت ہو جاتا ہے اور یہاں اُسکے خلاف فرماتے ہیں کیونکہ جواب یہ ہے کہ موصل ہونا اُسوقت ہے جب اُسمیں وہ شرائط ہوں جنکو ہمنے اُس شعر کی شرح میں مفصل ذکر کیا ہے چنانچہ اُس شعر میں یہ قید (ما را) اُسکی طرف مشیر ہے یعنی (ما عارفان را کہ رعایت شرائط می کنیم اور مذموم اور موجب حسرت ہونا جسکا یہاں ذکر ہے اُسوقت ہے جب وہ شرائط نہ ہوں

کاش آن ہم ننگ بودی یکسری	تا نرفتی بروے آن بد داورے

یکسرے یک طرفہ و بریک حالت یعنی کامل و دائم داوری حکومت و سختی مراد عذاب مولانا نے اوپر کے شعر میں عشق مجازی

کی مذمت فرمائی ہے اب فرماتے ہین کہ عشق مجازی خالی از شرائط یون تو علی الاطلاق ہی مذموم ہے مگر اسمین بھی جو خام وناپائدار وسریع الزوال ہووہ اور بھی موجب خسران ہے چنانچہ اس واقعہ مین ہوا کہ کنیزک کا عشق زرگر کے ساتھ خام تھا کہ حُسن وجمال کے گھٹنے سے گھٹنا شروع ہوا اس سے طبیب کو اُمید ہوئی کہ جب یہ بالکل مسلوب الحُسن ہوکر مرجاویگا تو عشق بالکل ہی زائل ہوجاویگا اسیوجہ سے اُسنے ہلاکت کی تدبیر کی اگر اسکا عشق کروا قع مین پختہ تھا مگر کامل پختہ ہوتا اور روز انہ کم نہوتا تو طبیب اسکی ہلاکت کی کیون تدبیر کرتا بلکہ اُلٹا یہ اندیشہ ہوتا کہ اسکے مرنے سے کنیزک نہ مرجاوے اسلیے زرگر کی جان کی حفاظت زیادہ ہوتی اسکے عشق ناقص نے اُسکو جلدی ہلاک کیا خلاصہ یہ کہ عشق مجازی مطلقا مذموم اور ناقص اور زیادہ مذموم ہے جس سے غیر کو اسقدر مضرت پہونچی تو خود اس شخص کے حق مین کسقدر مضر ہوگا

خون دوید از چشم ہمچون جوی او / دشمن جان وی آمد روی او
دشمن طاؤس آمد پر او / اے بسا شہ را بکشتہ فر او

اس مین بیان ہے اس کا کہ اُسکا حسن اُسکے لیے موجب وبال ہوگیا یعنی اُسکی آنکھون سے جو خونفشانی مین مثل نہر کے تھین خون چلنے لگا (یعنی غم ہلاکت سے رونے لگا) اُسکا چہرۂ حسین اُسکے جان کا دشمن ہوگیا کیونکہ اگر وہ حسین نہوتا تو اُسکی ہلاکت کے لیے کیون تدبیر کیجاتی آگے اسکی دو مثالین فرمائین کہ جسطرح طاؤس کا دشمن اُسکا پر ہے (کہ پر کیوجہ سے اُسکا شکار کرتے ہین) اور جسطرح بہت سے بادشاہون کو انکی شان وشوکت نے قتل کرایا ہے کیونکہ اگر یہ شان وشوکت نہوتی تو اُن سے کسیکو اندیشہ نہوتا اور انکے دفع کی فکر کیجاتی)۔

چونکہ زرگر از مرض بدحال شد / وز گداز شخص او چون نال شد
گفت من آن آہوم کز ناف من / ریخت این صیاد خون صاف من
ای من آن روباہ صحرا کز کمین / سر بریدندم برائے پوستین
اے من آن پیلے کہ زخم پیلبان / ریخت خونم از برائے استخوان
آنکہ کشتستم پے ما دون من / می نداند کہ نخسپد خون من
بر منست امروز فردا بر ویست / خون چون من کس چنین ضائع کی است

شخص جسم۔ نال ریشۂ قلم یعنی جب زرگر مرض سے بدحال ہوگیا اور اُسکا جسم مضمحل ہوکر مثل ریشۂ قلم کے ہوگیا کہنے لگا کہ میری مثال اُس آہو کی سی ہے کہ صیاد نے میری ناف سے میرا خون صاف بہا لیا ہے اور میری مثال اُس صحرائی روباہ کی سی ہے کہ شکاریون نے کمین سے نکلکر پوستین کیواسطے میرا سر قطع کردیا ہے اور میری مثال اُس ہاتھی کی سی ہے کہ ہڈی کیواسطے زخم پیلبان نے میرا خون کیا ہے جس شخص نے مجھکو مجھ سے کمتر کے نفع کیواسطے قتل کیا ہے (یعنی طبیب جسنے مجکو بادشاہ کیواسطے مارا ہے جو درجہ مین مجھ سے کم ہے) اُسکو خبر نہین ہے کہ میرا خون خاموش نہ سوویگا بلکہ بدلا لیگا آج مجھپر ہلاکت ہے کل قاتل پر ہے مجھ جیسے آدمی کا خون کب ضائع جائیگا

گرچه دیوار افگند سایہ دراز	باز گردد سوے او آن سایہ باز
این جهان کوه است و فعل ما ندا	سوے ما آید نداہا را صدا

صدا وہ آواز جو پہاڑ یا گنبد یا کنوین مین پکارنے کیوقت ویسی ہی پیدا ہوتی ہی یہ مقولہ مولانا کا ہی آپ اعمال کی پاداش کو دو مثالون مین بیان کیا ہی ایک مثال یہ کہ جیسے دیوار کا سایہ اول دراز ہوتا ہی پھر سمٹ کر اُسی کیطرف لوٹ آتا ہی دوسری مثال یہ کہ عالم مثل کوہ کے ہی اور ہمارا فعل مثل ندا کے ہی ندا کے بعد ضرور صدا پیدا ہوتی ہی اسی طرح ہر فعل پر اُس کی جزا مرتب ہوتی ہے۔

این بگفت و رفت در دم زیر خاک	آن کنیزک شد ز عشق و رنج پاک
زانکه عشق مردگان پاینده نیست	چونکه مرده سوے ما آینده نیست
عشق زنده در روان و در بصر	هر دمی باشد ز غنچه تازه تر
عشق آن زنده گزین کو باقی است	وز شراب جانفزایت ساقی است
عشق آن بگزین که جمله انبیا	یافتند از عشق او کار و کیا
تو مگو ما را بدان شه بار نیست	با کریمان کارها دشوار نیست

در دم فورنا - کار و کیا - مجموعہ لفظین بمعنی بزرگی و عزت و شرف یعنی وہ زرگر ایسی باتین جو اوپر مذکور ہوئین کرکر فورنا مرگیا اور وہ کنیز عشق و مرض سے پاک ہو گئی آگے اُسکی علت بیان فرماتے ہین کہ وجہ عشق کے زائل ہونیکی یہی کہ مُردونکے عشق کو بقا نہین چونکہ مُردہ پھر ہمارے پاس آنیوالا نہین البتہ زندہ کا (یعنی حی قیوم کا) عشق روح اور بصر مین غنچہ کیطرح تازگی بخش ہوتا ہی تو اُسی حی قیوم کا عشق اختیار کرو جو ہمیشہ باقی ہی - اور شراب جانفزا اور جہت بخش سے تیرا ساقی ہی (یعنی اپنی محبت کی لذت تجکو چکھاتا ہی) اُسکا عشق اختیار کرو جسکے عشق سے تمام انبیا کو عزت و عظمت نصیب ہوئی اور یون مت خیال کرنا کہ بھلا ہماری رسائی اُس دربار تک کہان ہی کیونکہ کریمونکو کوئی کام دشوار نہین ہوتا گو تم اپنی کوشش سے نہین پہونچ سکتے مگر وہ کریم ہین اپنے فضل سے تمکو رسائی عنایت فرمادینگے جیسے حدیث مین ہی مَنْ تقرب مِنی شبراً تقربت الیہ منہ ذراعاً -

ف اوپر کے قصہ سے معلوم ہوا کہ عشق مجازی وصل سے اور نیز زوال حُسن سے و نیز ایسی مفارقت سے جسکے بعد اُمید وصل کی نہو زائل ہوجاتا ہی جیسے فرمایا ؎ زانکہ مردہ سوی الخ اس سے یہ بھی مفہوم اور لازم ہوتا ہی کہ عشق حقیقی کو کبھی زوال نہین نہ وصل سے کیونکہ ہر مقام کا واصل مقام آیندہ کا طالب ہی کیونکہ ؎ نہ حسنش غایتی دارد الخ - نہ زوال حُسن کا وہان احتمال ہی نہین ؎ عشق آن زندہ گزین کو باقی ست ہا اور نہ ایسی مفارقت ہوتی ہی کہ توقع قرب کی نہو کیونکہ مومن کو یاس نہین ہوتا اور جسکے لیے یاس و سلب ایمان مقدر ہو اُسکو عشق نہین ہوتا مؤید وہ حدیث انا عند المنکسرۃ قلوبہم

در بیان آنکه زهر دادن مرد زرگر را به اشارت الهی بود نه به هوای نفس

کشتن آن مرد بر دست حکیم	نی پی امید بود و نی ز بیم

او نکشتش از برای طمع شاه ... تا نیامد امر و الہام از اِلٰہ

اس قصہ مین یہ اشکال تھا کہ حکیم نے زرگر کو بے گناہ شربت مین زہر دیکر قتل کر ڈالا اور بادشاہ نے اسکو گوارا کیا پھر مولانا نے اوپر کے اشعار مین دونون کو دیندار اور عارف ٹھہرایا ہی یہ کیونکر ہو سکتا ہی اُسکا جواب دیتے ہین کہ حکیم کے ہاتھ سے زرگر کا کشتہ ہونا کسی نفسانی غرض سے نہ تھا کہ بادشاہ سے کسی نفع کی امید ہو۔ یا بادشاہ کا خوف اور دباؤ ہو نہ بادشاہ کی طبیعت کی رعایت مقصود تھی بلکہ محض الہام و امر ربانی کیوجہ سے تھا

آن پسر را کش خضر ببرید حلق ... سرّ آن را در نیابد عام خلق

یہ مثال ہی کہ جسطرح خضر علیہ السلام نے اُس لڑکے کو قتل کر ڈالا تھا اور اُسکی وجہ عام لوگون کی سمجھ مین نہین آسکتی ف تحقیق مقام کی یہ ہی کہ ہماری شریعت مین الہام پر عمل کرنا اسوقت جائز ہی جب وہ مخالف حکم شرعی کے نہ ہو ورنہ جائز نہین غرض جہان الہام اور وحی مین تعارض ہوتا ہی وحی پر عمل ہوتا ہی اور الہام متروک ہوتا ہی اور شرائع سابقہ مین ظن غالب یہ ہی کہ وحی اور الہام مین جب تعارض و تخالف ہوتا تھا الہام اُس وحی کا مخصص بنجاتا تھا اور اُسی وحی کے حکم عام مین سے یہ موقع خاص جسکی نسبت الہام ہوا ہی مستثنیٰ ہوجاتا تھا اور بقیہ مواقع مین وحی کا حکم باقی رہتا تھا پس الہام کا مرتبہ اُن شرائع مین وہ تھا جیسا ہمارے اصول شریعت مین خبر واحد اور قیاس مجتہد کا اثر ہی کہ مخصص نص کا بن سکتا ہی اور ہماری شریعت مین الہام کا مرتبہ ان سب دلائل کے بعد ہی پس وحی سے مثلاً ایک ضابطہ کلیہ ثابت ہوا تھا کہ بلا جرم ظاہری کسی کو قتل مت کرو اب خضر علیہ السلام کو جبکہ وہ نبی نہ ہون الہام ہوا کہ (بہ مصلحت و حکمتِ خاص کہ قرآن مین مذکور ہے) اس بچہ کو اُس حکم خدا سے مستثنیٰ کیا جاتا ہے اسکو قتل کر دو اُنھون نے اسپر عمل کیا اسی طرح ممکن ہے کہ صحتِ بادشاہ مین عام خلائق کو نفع ہوگا اور ممکن ہے کہ مثل طفل مقتول خضر کے اس زرگر کی کسی آیندہ خرابی کی بھی اطلاع ہوئی ہو اسلیے اُسکے قتل کے لیے الہام کیا گیا ہماری شریعت مین ایسا امر ناجائز ہے

آنکہ از حق یابد او وحی و خطاب ... ہر چہ فرماید بود عین صواب
آنکہ جان بخشد اگر بکشد رواست ... نائب است و دستِ او دستِ خداست

اسمین دلیل ہی الہام سے اس قتل کے جائز ہونے کی مطلب یہ کہ یہ تو سبکے نزدیک مسلّم ہے کہ جو جان دینے والا ہے (یعنی اللہ تعالےٰ) وہ اگر مار ڈالے تو جائز ہے (جب اللہ تعالےٰ کے لئے یہ فعل جائز ہی اور فعل جائز کو کبھی تو دکیا کرتے ہین کبھی نائب سے کراتے ہین اگر یہ کام نائب سے لے لیا یعنی الہام کرکے اُسکو امر فرمایا تو کیا اعتراض ہے اور وہ ولی اللہ تعالےٰ کے نائب تھے اور اُنکا فعل مثل فعل خدا کے تھا تو اسمین شبہہ نہ کرنا چاہیے دست سے مراد کام ہی مجازاً بوجہ اسکے کہ اکثر کام ہاتھ سے ہوا کرتے ہین

ہمچو اسمٰعیل پیشش سر بنہ ... شاد و خندان پیش تیغش جان بدہ
تا بماند جانت خندان تا ابد ... ہمچو جان پاک احمد با احد

عاشقان جامِ فرح آنگہ کشند ۔ کہ بدستِ خویش خوبان شان کشند

سر نہادن نفس خود را تسلیم کردن ۔ خوبان معشوقان ۔ مطلب یہ کہ جب تمکو ویا را اللہ کا نائب خدا وندی ہونا معلوم ہو گیا تو تمکو چاہیے کہ اُنکی خدمت مین اپنے کو تسلیم کردو اور اُنکی تیغ ریاضت کے سامنے ہنسی خوشی جان دیدو (جان دینے سے مراد راحت و ہواے نفسانی کا ترک کرنا ہے مطلب یہ کہ جو ریاضت و مجاہدہ اصلاح ظاہر و باطن کے متعلق تمکو تعلیم کرین اُسکو خوشی سے قبول کرو اور اُسپر عمل کرو) تاکہ ابد آلاباد تک نجات و قربِ الٰہی سے خوش رہو جسطرح حضرت احمد مجتبٰے صلے اللہ علیہ وسلم نے احکام الٰہی پر رضا و تسلیم سے عمل فرمایا اور قربِ خاص سے محفوظ و مسرور ہین ۔ اور عشاق تو اُسوقت خوش ہوتے ہین کہ اُنکے معشوق اپنے ہاتھ سے اُنکو قتل کر ڈالین (مطلب یہ کہ طالبانِ الٰہی اُسوقت مسرور ہوتے ہین جبکہ شیوخ کاملین کہ اُن کے محبوب ہین ریاضتِ شاقہ تبلا کر اُنکے نفسانی تقاضون کو فنا کر ڈالین

شاہ آن خون از پے شہوت نکرد ۔ تو رہا کن بدگمانی و نبرد

تو گمان کردی کہ کرد آلودگے ۔ در صفا غش کے ہلد پالودگے

بہر آنست این ریاضت وین جفا ۔ تا بر آرد کورہ از نقرہ جفا

بگذر از ظن خطا اے بدگمان ۔ اِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ اِثْمٌ را بخوان

بہر آنست امتحان نیک و بد ۔ تا بجوشد بر سر آرد زر زبد

گر نبودی کارش الہام الٰہ ۔ او سگے بودے درانندہ نہ شاہ

پاک بود از شہوت و حرص و ہوا ۔ نیک کرد او لیک نیک بدنما

غش جرک مراد صفاتِ ذمیمہ ۔ پالودگی صاف کردن ۔ غش مفعول ہلد ۔ پالودگی فاعل ہلد ۔ جفا اول بمعنے مراد ریاضت ۔ کورہ آتشدان ۔ جفا ثانی بضم کدورت و خاشاک و کف وغیرہ ۔ کورہ فاعل بر آرد جفا مفعول بر آرد ۔ زبد بفتحتین کف دریا و شیر وجز آن مراد میل کچیل ۔ زر فاعل جوشد و آرد ۔ زبد مفعول آرد ۔ مطلب یہ کہ بادشاہ نے وہ خون شہوتِ نفسانی کے لیے نہین کیا تم بدگمانی اور نزاع کو ترک کرو تمھارا یہ گمان ہوگا کہ اُسنے اس فعل مین آلودگی گناہ کی اختیار کی ۔ (حالانکہ یہ گمان غلط ہے کیونکہ بادشاہ ریاضت سے تصفیہ کر چکا تھا) اور صفائی مین تصفیہ و ریاضت صفات ذمیمہ کو کب چھوڑتی ہے اسی لیے تو ریاضت و مجاہدہ کیا جاتا ہے تاکہ (اخلاق حمیدہ سے صفات ذمیمہ جدا ہو جاوین جسطرح کٹھالی چاندی سے میل کو جدا کر دیتی ہے) پس پگھلانا مثل ریاضت کے ہے اور میل جدا ہو جانا تصفیہ ہے) سو بدگمانی سے تمکو علٰحدہ رہنا چاہیے اور اللہ تعالےٰ کا ارشاد دیکھنا چاہیے ۔ کہ فرماتے ہین بلاشک بعضی بدگمانی گناہ ہے نیک بد کا امتحان (مجاہدات تشریعیہ و تکوینیہ یعنی اختیاریہ و اضطراریہ ہے) اسی لیے کیا جاتا ہے تاکہ (سب جُدا جُدا معلوم ہو جاوین جسطرح) سونا گرم ہو کر جوش کھاتا ہے اور میل کچیل کو اوپر لے آتا ہے تاکہ نکالکر پھینک دیا جاوے پس اگر اُسکا کام الہام کے موافق نہوتا تو وہ سگِ نفس پرست ہوتا بادشاہ کاہے کو ہوتا

واقع میں وہ شہوت و حرص سے بالکل پاک تھا اور اُسنے جو کچھ کیا سب اچھا کیا گو ظاہر میں معیوب معلوم ہوتا ہے

گر خضر در بحر کشتی را شکست	صد درستی در شکست خضر ہست
وہم موسیٰ با ہمہ نور و ہنر	شد ازان محجوب تو بے پر مپر

وہم مطلق خیال۔ اسمین تائید ہے ترک اعتراض کی یعنی دیکھو ظاہر میں خضر علیہ السلام نے کشتی کو توڑا تھا مگر واقع میں اُسکی حفاظت کی تھی جیسا قرآن مجید میں مذکور ہے لیکن حضرت موسیٰ علیہ السلام کا خیال باوجود تمام علم و معرفت و کمال و توسعت کے اُسکی وجہ معلوم کرنے سے محجوب رہا سو تم بے پر مت اُڑو۔

ف اس قصہ سے بعضوں کو شبہہ ہو گیا ہے کہ علم باطن علم شریعت سے افضل ہی ہو جب سے موسیٰ علیہ السلام کو خضر علیہ السلام کے ہان استفادہ کیلیے بھیجا گیا اور اس علم کے عالی ہونیکی وجہ سے موسیٰ علیہ السلام اُسکو نہ سمجھ سکے اور نیز اس سے مستنبط کیا ہے کہ اگر شیخ خلاف شرع بھی عمل کرے تو مرید کو اُسکا اتباع واجب ہے چنانچہ اتباع نہ کرنے ہی سے موسیٰ علیہ السلام جدا کیے گئے سو خوب سمجھو کہ یہ سب دعوے باطل ہیں علم باطن کا علم شرع سے افضل ہونا اس قصہ سے ثابت نہین ہوتا دو وجہ سے اول یہ کہ علم باطن خود ایک شعبہ ہے علم شریعت کا کیونکہ شریعت نام ہے اصلاح ظاہر و باطن کے طریقے کے جاننے کا اصلاح ظاہر یہ کہ اقوال و افعال درست کرے۔ اصلاح باطن یہ کہ عقائد و اخلاق درست کرے سو یہ سب شریعت نے مفصل طور پر بتلایا ہے اور شریعت اس مجموعہ کا نام ہے جسمین علم اصلاح ظاہر کو فقہ کہتے ہیں اور علم اصلاح باطن کو تصوف و علم باطن کہتے ہیں سو جزو کس طرح کل سے افضل ہو سکتا ہے۔ دوسری وجہ یہ کہ اس واقعہ میں حضرت خضر علیہ السلام کو جو بعض امور بعیدہ خفیہ کی اطلاع ہو گئی تھی یہ سرے سے وہ علم باطن ہی نہین جسمین گفتگو ہے بلکہ چند واقعات جزئیہ و حالات کونیہ ہین جنکا انکشاف اُنکو ہو گیا تھا جسکا حاصل صرف اسقدر ہے کہ جو چیزین زمانا یا مکانا بعید تھین وہ آپکے علم مین قریب ہو گئین مثلاً بادشاہ مکانا بعید تھا۔ بچہ کا کفر زمانا بعید تھا خزانہ مکانا بعید و محجوب تھا سو دور کی چیز کا نزدیک معلوم ہونا علم باطن نہین بخلاف علم موسیٰ علیہ السلام کے کہ وہ علوم شرعیہ کلیہ و معارف الٰہیہ ہین کہ ظاہر و باطن سب اُسکے شعبے ہین غرض علم خضری کسی طرح علم موسوی سے فائق نہین ہے رہا موسیٰ علیہ السلام کا اُن کے پاس بھیجا جانا وہ صرف اس بنا پر تھا کہ موسیٰ علیہ السلام نے جواب سائل مین انا اعلم فرمایا تھا جو باعتبار قصد علوم الٰہیہ کے صحیح تھا مگر چونکہ لفظاً کل علوم کو شامل تھا اس لیے اللہ تعالےٰ نے تعلیم احتیاط الفاظ کے لیے تنبیہ فرمائی کہ بعض علوم گو وہ آپ کے علوم سے کم ہون دوسرون کو دیے گئے ہین آپ کو نہین ملے اس لیے آپ کو جواب مین قید لگانا چاہیے تھا۔ اور آپ کا نہ سمجھنا ایسا ہے جیسے کسی بڑے کامل کو یہ خبر نہ ہو کہ پس دیوار کیا ہے سو اس واقعہ کا جاننے والا کسی طرح اُس کامل سے نہین بڑھ سکتا۔ اور جو مسئلہ استنباط کیا ہے وہ بھی غلط ہے اور قیاس مع الفارق کیونکہ یہان موسیٰ علیہ السلام کو اللہ تعالےٰ کی شہادت سے کامل ہونا خضر علیہ السلام کا معلوم ہو گیا تھا تو یقیناً معلوم تھا کہ اُن سے کوئی امر خلاف شرع نہ ہو گا گو اُس کی وجہ نہ سمجھنے سے انکار فرمایا مگر پھر بھی سکوت و تسلیم کی گنجائش تھی اور جو شخص خلاف شرع ہو یا دوسرے کو ایسا امر بتلاوے اُسکا کامل ہونا ہی مشکوک

ہو جاوے گا پھر یہ کہ حضرت خضر علیہ السلام شریعت موسویہ کے اتباع کے مکلف نہین تھے انکی شریعت جُدا اور تھی بخلاف اسوقت کے کہ سب ایک شریعت کے مکلف ہین اب خلاف کرنے والے کا اتباع جائز نہین پس معلوم ہوا کہ یہ سب دعوے سرتاپا غلط ہین اور اس مقام پر مولانا کا مقصود فضیلت دینا علم خضری کو علم موسوی پر نہین بلکہ مطلب یہ ہے کہ جب بعض اکابر کو بعض چھوٹے اسرار پر اطلاع نہین ہوتی تو تم چھوٹے ہوکر بڑون کے اسرار کا انکار کیون کرتے ہو۔

آن گل سرخ ست تو خونش مخوان	مست عقل ست او تو مجنونش مخوان

یہ مثال ہے کہ بعض امور حسن اور قبیح ہم شکل ہوتے ہین مثلاً گل سرخ اور خون ایک رنگ ہین مگر پاک ناپاک کا فرق موجود ایک شخص نہایت عاقل ہے کہ نشاطِ کمال عقل سے اُسکو ایک قسم کی از خود رفتگی ہے وہ اور مجنون از خود رفتگی مین یکسان ہین مگر زمین آسمان کا فرق ہے پس صرف اشتباہ صوری سے دونو کو یکسان سمجھنا غلطی ہے

گر بدے خون مسلمان کام او	کافرم گر بردے من نام او
می بلرزد عرش از مدح شقی	بدگمان گردد ز مدحش متقی

کافرم قسم ہے باقی مطلب ظاہر ہے شعر ثانی کا مصرعہ اولی حدیث کا مضمون ہے۔

شاہ بود و شاہ بس آگاہ بود	خاص بود و خاصۂ اللہ بود

آگاہ عارف باقی ظاہر ہے۔

آن کسے را کش چنین شاہے کشد	سوے تخت و بہترین جاہے کشد

کشد اول بالضم۔ کشد ثانی بالفتح اسمین اشارہ ہے کہ اس قتل مین مقتول کا بھی نفع ہوا جیسا بعض اہل علم نے کہا ہے کہ خضر علیہ السلام کے طفل مقتول کو یہ نفع ہوا کہ وہ بالغ ہوکر کافر ہوتا بلوغ سے پہلے بےگناہ مرگیا جنتی ہوا کیا عجب کہ اس زرگر کو بھی اسی قسم کا کوئی نفع ہوا ہو جسکی اطلاع طبیب موصوف کو ہوئی۔

قہر خاصے از براے لطف عام	شرع میدارد روا بگذار گام

قہر خاصے مفعول میدارد۔ بگذار ترک کن۔ گام قدم یعنی در راہ اعتراض گام مزن یہ دوسرا جواب ہے اشکال مذکور کا علی سبیل التنزل جسکا حاصل یہ کہ دفع ضرر عام کے لیے شریعت محمدیہ بھی ضرر خاص کو روا رکھتی ہے یہان بادشاہ کا مرنا موجب مضرت عام خلائق ہونا بوجہ اسکے عادل ہونے کے اس لیے ضرر خاص زرگر تجویز کیا گیا یہ قاعدہ شرعیہ ہدایہ کے کتاب الحجر وغیرہ مین ہے مگر یہان اسکا چلنا مشکل ہے کیونکہ اتنا بنا ضرر کہ بلاجرم ظاہری قتل کردیا جاوے قاعدۂ مذکور مین یقیناً داخل نہین پس جواب اول ہی کافی ہے یہ دوسرا جواب مقصود نہ تھا محض علی سبیل التنزل تھا اگر مخدوش ہو کچھ حرج نہین۔

گر ندیدے سود او در قہر او	کے شدے آن لطف مطلق قہر جو
طفل مے لرزد زنیش احتجام	مادر مشفق ازان غم شاد کام

نیم جان بستاند و صد جان دہد — انچہ در وہمت نیاید آن دہد
تو قیاس از خویش میگیری ولیک — دُور دُور افتادۂ بنگر تو نیک
پیشتر آتا بگویم قصۂ — بُو کہ یابی از بیانم حصۂ

سودا یعنی زرکر۔ آن لطفِ مطلق حکیم۔ بو مخفف بود بمعنی شاید۔ آمین رجوع ہے مضمون سابق آن کسے را نج کی طرف یطفل می لرزد مثال ہے مضمون مذکور کی نیم جان یعنے جان ضعیف وحقیر و فانی صد جان یعنی جانِ باقی مطلب یہ کہ ظاہر مین موت تھی مگر واقع مین حیات ابدی اسکے بعد بزرگون کے حال کو اپنے حال پر قیاس کرنے کی ممانعت اور اسکے متعلق ایک قصہ کے بیان کرنے کا وعدہ فرماتے ہین۔

حکایت بقال وطوطی وروغن ریختن طوطی در دکان و اعتراض بقال و خاموش ماندن طوطی

یہ حکایت اوپر کے اس شعر سے مربوط ہے ع تو قیاس از خویش میگیری ولیک۔ مقصود اس حکایت سے یہ ہے کہ اہل اللہ کے افعال کو اپنے افعال پر قیاس کرنا غلطی کی بات ہے جسطرح اس طوطی نے اس درویش کو اپنے اوپر قیاس کیا تھا اور مضحکۂ خلائق بنی تھی۔

بود بقالے مرا ورا طوطیے — خوش نوائے سبز و گویا طوطیے
بر دکان بودے نگہبان دکان — نکتہ گفتے باہمہ سوداگران
در خطاب آدمی ناطق بُدے — در نوائے طوطیان حاذق بُدے

بقال بمعنی عطار کذا فی بہار عجم۔ خوش نوا خوش آواز۔ سبز یعنی سبز رنگ۔ یعنی کسی عطار کے یہان ایک طوطی تھی جسمین یہ اوصاف تھے کہ دوکان پر نگہبانی کے لیے رہا کرتی اور سوداگرون سے باتین کرتی۔ آدمیون کی بولی بھی بولتی۔ اور خود طوطیونکی آواز مین بھی مہارت رکھتی۔

خواجہ روزے سوے خانہ رفتہ بود — در دکان طوطی نگہبانے نمود
گربۂ بر جست ناگہ از دکان — بہر موشے طوطیک از بیم جان
جست از صدرِ دکان سوئے گریخت — شیشہای روغن گل را بریخت

خواجہ مالک دوکان۔ بہر موشے متعلق بر جست۔ طوطیک بتدا جست خبر۔ از بیم جان متعلق جست یعنی مالک ایک روز گھر گیا ہوا تھا اور طوطی دوکان کی نگہبانی کر رہی تھی دفعۃً کوئی بلی چوہا پکڑنے دوڑی طوطی اپنی جگہ سے کہ صدر دوکان پر بیٹھی تھی۔ خوف جان سے جست کرکے ایک طرف چلی وہان روغن گل کے شیشے رکھے تھے اسکے بازو یا پاؤن لگنے سے سب گر گئے۔

از سوے خانہ بیامد خواجہ اش — بر دکان بنشست فارغ خواجہ وش
دید پُر روغن دکان و جامہ چرب — بر سرش زد گشت طوطی کل ز ضرب

خواجہ دش مانند سزدار یعنی گھر سے جو مالک آیا اور دکان پر بے فکر ہو کر بیٹھ گیا۔ دیکھتا کیا ہے کہ تمام دکان اور کپڑا جو فرش کے لیے بچھا رکھا تھا سب چکنا ہو رہا ہے۔ قرینہ سے سمجھا کہ یہ اسی کی حرکت ہے اتنا مارا کہ اُسکے سر کے بال اُڑ گئے اور گنجی ہو گئی۔

روزکے چندے سخن کوتاہ کرد ۔۔۔ مرد بقال از ندامت آہ کرد
ریش برمیکند و میگفت اے دریغ ۔۔۔ کافتاب نعمتم شد زیر میغ
دست من بشکستہ بودے آن زمان ۔۔۔ چون زدم من بر سر آن خوش زبان
ہدیہ ہا میداد ہر درویش را ۔۔۔ تا بیابد نطق مرغ خویش را

کاف روزکے برائے تصغیر یعنی کئی روز تک اُس طوطی نے خفا ہو کر بولنا چھوڑ دیا جس سے عطار کو بڑی ندامت اور حسرت ہوئی اپنی داڑھی کے بال نوچتا تھا کہ افسوس میری دکان کی رونق جاتی رہی جسطرح آفتاب بدلی مین آجاتا ہے اور زمین کی رونق گھٹ جاتی ہے میرا ہاتھ کیون نہ ٹوٹ گیا جب مین نے اُسکو مارا تھا فقراء کو خیر خیرات دیتا تھا تاکہ اُنکی برکت سے وہ طوطی بولنے لگے۔

بعد سہ روز و سہ شب حیران و زار ۔۔۔ بر دکان بنشستہ بُد نومید وار
با ہزاران غصہ و غم گشتہ جفت ۔۔۔ کای عجب این مرغ کے آید بگفت
مینمود آن مرغ را ہر گون شگفت ۔۔۔ وز تعجب لب بدندان میگرفت
دمبدم میگفت با او ہر سخن ۔۔۔ تاکہ باشد اندر آید در سخن
بر اُمید آنکہ مرغ آید بگفت ۔۔۔ چشم او را با صور میکرد جفت

جفت قرین۔ ہرگون ہر قسم۔ شگفت چیز عجیب۔ صور جمع صورت بمعنی نقش و نگار یعنی جب تین رات دن اسیطرح گذر گئے عطار اپنی دوکان پر حیران و پریشان مایوس بیٹھا ہوا اور غم مین سوچ رہا تھا کہ دیکھیے یہ طوطی کب بولتا ہے ہر قسم کی عجیب و غریب چیزین اُسکو دکھلاتا تھا اور تعجب سے دانتون مین انگلی دیتا تھا اور ہر طرح کی اُس سے باتین کرتا تھا کہ شاید کسی بہانہ بول پڑے اور اس بولنے کی امید مین اُسکے روبرو طرح طرح کے نقش و نگار پیش کرتا تھا۔

جولقیے سر برہنہ مے گذشت ۔۔۔ با سر بے مو چو پشت طاس و طشت
طوطی اندر گفت آمد در زمان ۔۔۔ بانگ بر درویش زد کہ اے فلان
کز چہ اے کل با کلان آمیختی ۔۔۔ تو مگر از شیشہ روغن ریختی
از قیاسش خندہ آمد خلق را ۔۔۔ کو چو خود پنداشت صاحب دلق را

جولقی دلق پوش۔ طاس و طشت ہم معنی۔ یعنی تین روز کے بعد عطار مایوس بیٹھا تھا اس اثنا مین ایک دلق پوش ننگے سر سامنے سے گذرا جسکے سر پر مطلق بال نہ تھے پشت طاس کی طرح صاف اور درخشان تھا اُس کو دیکھتے ہی طوطی بولا اور پکار کے درویش سے کہا کہ او گنجے تو کس وجہ سے گنجون مین شامل ہوا معلوم ہوتا ہے کہ تو نے

کسی کا روغن گرایا ہوگا۔ لوگونکو اُسکے اس قیاس سے بڑی ہنسی آئی کہ دیکھو اسنے اس دلق پوش کو بھی اپنا جیسا سمجھا کہ یہ بھی روغن گرا کر گنجا ہوا ہوگا۔

کار پاکان را قیاس از خود مگیر	گرچہ ماند در نوشتن شیر و سیر
جملہ عالم زین سبب گمراہ شد	کم کسے ز ابدال حق آگاہ شد
اشقیا را دیدۂ بینا نبود	نیک و بد در دیدہ شان یکسان نمود
ہمسری با انبیا برداشتند	اولیا را ہمچو خود پنداشتند
گفت اینک ما بشر ایشان بشر	ما و ایشان بستۂ خوابیم و خور
این ندانستند ایشان از عمیٰ	ہست فرقے در میان بے منتہا

شیر دودھ۔ سیر لہسن۔ ابدال قسمی از اولیاء اللہ کہ در عدد چہل باشند چون یکی از ایشان بمیرد دیگرے بجائے او قائم شود مراد مطلق اولیاء اللہ مجازاً از قبیل اطلاق مقید بر مطلق۔ عمیٰ کوری مطلب یہ کہ بزرگون کے افعال کو اپنے اوپر قیاس مت کرو اگرچہ ظاہر مین دونون فعل یکسان ہون جسطرح شیر و سیر لکھنے مین یکسان ہین اکثر لوگ اسیوجہ سے خراب ہوگئے ہین کہ اولیاء اللہ کے حالات سے کم واقف ہوتے ہین۔ شقی لوگون کو دیدۂ بینا میسر نہ تھا اچھے برے انکی نظر مین یکسان نظر آتے تھے اسوجہ سے حضرات انبیاء علیہم السلام سے ہمسری کا دعوے کیا اولیاے کرام کو مثل اپنے سمجھا اور کہنے لگے کہ ہم بھی بشر ہین یہ انبیا بھی بشر ہین ہم اور یہ دونون خواب و خورش کے مقید ہین (چنانچہ قرآن مجید مین ہے قَالُوا اِنْ اَنْتُمْ اِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا الآیہ مَا لِهٰذَا الرَّسُوْلِ یَاْکُلُ الطَّعَامَ الایہ) یہ اُن کو کوری دل سے نظر نہ آیا کہ دونون کے درمیان بے انتہا فرق ہے۔

ہر دو یک گل خورد زنبور و نحل	لیک زین شد نیش و زان دیگر عسل
ہر دو گون آہو گیا خوردند و آب	زین یکی سرگین شد و زان مشک ناب
ہر دو نے خوردند از یک آبخور	آن یکی خالی و آن پُر از شکر
صد ہزاران اینچنین اشباہ بین	فرق شان ہفتاد سالہ راہ بین

یہ چند مثالین ہین مضمون بالا کی۔ مثال اول دونون قسم کے زنبور ایک ہی قسم کے پھول چوستے ہین یعنی جسطرح کے پھول ایک کی غذا ہین وہی دوسرے کی مگر ایک سے صرف نیش پیدا ہوتا ہے اور دوسرے سے شہد بھی نکلتا ہے دوسری مثال دونون قسم کے آہو یہی گھاس اور پانی کھاتے پیتے ہین ایک سے صرف سرگین پیدا ہوتا ہے اور دوسرے سے مشک خالص حاصل ہوتا ہے۔ تیسری مثال دونون قسم کے نے ایک ہی گھاٹ پانی پیتے ہین مگر ایک تو خالی یعنی نرکل اور دوسری شکر سے پُر ہوتی ہے یعنی نیشکر۔ اسی طرح لاکھون نظائر دیکھ لو اور ان مین بہت سا فرق ملاحظہ کر لو خلاصہ یہ کہ دو چیزون کے کسی ایک امر مین شریک ہونے سے ان مین دوسرے وجوہ تفاوت کے زائل نہین ہو جاتے۔

این خورد گردد پلیدی زو جدا　　وان خورد گردد همه نور خدا
این خورد زاید همه بخل و حسد　　وان خورد زاید همه نور احد

یعنے اسی طرح سمجھ لو کہ اشقیا اور اتقیا میں بہت سا فرق ہے ایک کھاتا ہے تو اس سے پلیدی اور بخل حسد پیدا ہوتا ہے اور دوسرا کھاتا ہے تو اس سے تمامتر نور خدا یعنے عشق الٰہی پیدا ہوتا ہے۔

این زمین پاک وان شوره است و بد　　این فرشته پاک وآن دیو است و دد
هر دو صورت گر بهم ماند رواست　　آب تلخ وآب شیرین را صفاست
جز که صاحب ذوق کی شناسد شراب　　او شناسد آب خوش از شوره آب
جز که صاحب ذوق کی شناسد طعوم　　شهد را نا خورده کے داند ز موم

اسمین شقی اور تقی کے فرق کا بیان ہے کہ ایک تو مثل پاکیزہ زمین کے ہے یعنی تقی اور دوسرا مثل زمین شور کے ہے یعنی شقی اور اسی طرح ایک مانند فرشتہ کے ہے یعنی تقی دوسرا مثل شیطان اور درندہ کے ہے یعنی شقی۔ اس تفاوت کے ساتھ بھی اگر ظاہرا دونوں میں مشابہت ہو تو ممکن ہے دیکھو آب شور اور آب شیرین میں کتنا فرق ہے مگر ظاہرا صفائی کی صفت دونوں میں ہے اس فرق معنوی کو ہر شخص نہیں سمجھتا مثلاً پینے کی چیزوں کو وہی پہچانے گا جسکی قوۃ ذائقہ درست ہو اسی کو تمیز ہوگی کہ یہ شیرین پانی ہے اور یہ شور اسی طرح مزون کے تفاوت کو بھی وہی پہچانے گا جسکی قوۃ ذائقہ صحیح ہو۔ اسی طرح شہد اور موم کے مزے کے فرق کو بے کھائے کب سمجھ سکتا ہے حاصل یہ کہ اسی طرح جب تک ذوق باطنی صحیح نہو نیک وبد میں جبکہ وہ ظاہر میں متشابہ اور مشتبہ ہوں امتیاز نہیں ہو سکتا

سحر را با معجزه کرده قیاس (بنهاده)　　هر دو را بر مکر پندارد اساس
ساحران با موسی از استیزه ها　　بر گرفته چون عصای او عصا
زین عصا تا آن عصا فرقیست ژرف　　زین عمل تا آن عمل راهی شگرف
لعنت الله این عمل را در قفا　　رحمة الله آن عمل را در وفا

ژرف عمیق۔ شگرف قوی۔ اسمین ظاہر پرستون کی غلطی کا بیان ہے اور شعر بالا همسری با انبیا بر داشتند الخ کیطرف عود ہے یعنی سحر اور معجزہ کو فرعون نے یکسان سمجھا اور دونوں کو مکر اور نظر بندی پر مبنی قرار دیا (چنانچہ قرآن مجید میں ہے اِنَّ ہٰذَا لَسَاحِرٌ عَلِیْمٌ اسیطرح ساحران فرعون موسیٰ علیہ السلام کے روبرو مقابلہ کیلیے انکے عصا کی طرح عصا لائے تھے حالانکہ دونوں عصاؤں میں بڑا عمیق فرق تھا اور عمل ساحرین سے عمل موسوی تک مسافت بعید ہے عمل ساحرین کے پیچھے اللہ تعالیٰ کی لعنت ہے اور عمل موسوی کے ساتھ اللہ کی رحمت ہے چونکہ انھون نے حکم الٰہی کا ایفا کیا کہ عصا ڈالنے کا انکو حکم ہوا تھا چنانچہ قرآن مجید میں ہے۔ اَوْحَیْنَا اِلیٰ مُوسیٰ اَنْ اَلْقِ عَصَاکَ۔

کافران اندر مری بوزینه طبع　　آفتی آمد درون سینه طبع
هر چه مردم میکند بوزینه هم　　آن کند کز مرد بیند دمبدم

فرق را کے داند آن استیزہ رو	او گمان بُردہ کہ من کردم چو او
بر سر استیزہ رُویان خاک ریز	این کند از امر و آن بہر ستیز

مرے اما لہ مراد کاف معنے مقابلہ۔ طبع اول معنی طبیعت۔ طبع ثانی بمعنی مُہر یعنی مُہر گمراہی اسمین تفصیل ہے مضمون بالا کی یعنی کفار مسلمانون کے ساتھ اعمال مین مقابلہ کرنے کے بارہ مین بوزینہ کی خاصیت رکھتے ہین پھر جملہ معترضہ کے طور پر فرماتے ہین کہ قلب پر گمراہی کی مُہر لگ جانا بھی انسان کے سینہ مین بڑی آفت ہے کہ اس سے کبھی حقیقت تک نگاہ نہین پہونچتی اور صرف براہ عناد و مقابلہ نقلین کرنے سے کیا ہوتا ہے یون تو جو آدمی کرتا ہے بندر بھی کیا کرتا ہے اور گمان کرتا ہے کہ مین نے بھی آدمی کے مثل کام کر لیا اور جو دونون کامون مین فرق ہے اسکو وہ کب سمجھ سکتا ہے حالانکہ اُمین بڑا فرق ہے کہ انسان تو علم کی وجہ سے کرتا ہے یعنی شرع کے حکم سے یا عقل و مصلحت کے حکم سے خواہ وہ مصلحت شرع کے موافق ہو یا مخالف ہو بہر حال وہ کسی نفع دینی و دنیوی کو سوچ کر کرتا ہے اور بندر کے فعل مین کوئی مصلحت نہین صرف انسان کی نقل ہی کرنا مقصود ہے اس کے بعد فرماتے ہین کہ ایسے ضدی لوگون کے منہ پر خاک ڈالو خلاصہ یہ ہے کہ اسی طرح اوصاف حمیدہ و اوصاف ذمیمہ بظاہر یکسان نظر آتے ہین مگر معنی اور حقیقت مین بے انتہا فرق ہوتا ہے۔

از پے استیزہ آید نے نیاز	آن منافق با موافق در نماز
با منافق مؤمنان در بُرد و مات	در نماز و روزہ و حج و زکوٰت
بر منافق مات اندر آخرت	مؤمنان را بُرد باشد عاقبت
لیک با ہم مروزی و رازی اند	گرچہ ہر دو بر سر یک بازیند
ہر یکی بر وفق نام خود رود	ہر یکی سوے مقام خود رود

برد جیت۔ مات ہار۔ مروزی منسوب بمرو خلاف قیاس از خراسان جانب مشرق رازی منسوب بہ رے بر خلاف قیاس از عراق جانب مغرب۔ کافرون کو جو بندر کے ساتھ تشبیہ دیگئی تھی اوپر تو مشبہ بہ کا بیان تھا ان اشعار مین مشبہ کا بیان ہے کہ منافقین اہل اسلام کے ساتھ مقابلہ کرنے کے واسطے نماز روزہ وغیرہ کرتے تھے اور کبھی مسلمان بڑھ جاتے تھے اور کبھی منافقین لیکن انجام کار آخرت مین مسلمانون کی جیت اور کفار کی ہار ظاہر ہو جاوے گی گو اسوقت ایک ہی طرح کا کام کر رہے ہین لیکن واقع مین بعد المشرقین ہے مومن جنت مین چلے جاوین گے اور منافق دوزخ مین جاوین گے جیسا شریعت نے ان کو لقب دیا ہے ویسا ہی اُن کے ساتھ معاملہ ہوگا۔

ف یہ مطلب نہین کہ نام اسکی علت ہے کیونکہ نام تو لفظ ظاہر ہے اور ظاہر کا غیر معتد بہ ہونا بیان فرما رہے ہین بلکہ مطلب یہ ہے کہ یہ لفظ علامت ہے اُس فرق معنوی کی جسکو منطقی دلیل انی کہتے ہین اور نفی کر رہے ہین ظاہر کے دلیل لمی ہونے کی بس تعارض نہ رہا۔

مومنش خوانیش جانش خوش شود	ور منافق تند و پُر آتش شود
نام آن محبوب از ذات وے ست	نام این مبغوض ز آفات وے ست
میم و واؤ و میم و نون تشریف نیست	لفظ مومن جز پے تعریف نیست
گر منافق خوانیش این نام دون	ہمچو کژدم مے خلد در اندرون
گرنہ این نام اشتقاق دوزخ است	پس چرا در وی مذاق دوزخ است

تشریف بزرگی - تعریف شناخت کردن - این نام دون مبتدائی خلد خبر - دوزخ اول عقائد و اخلاق ذمیمہ کہ موجب دوزخ ست - دوزخ ثانی بمعنی مشہور - ان اشعار مین بیان ہے معانی وحقائق کے معتبر ہونیکا یعنی حقیقت اور معنی مین اسقدر تاثیر ہے کہ اسکے تعلق اور تلبس سے لفظون مین بھی جو بے اثر محض ناقابل اعتبار ہین اثر آجاتا ہے چنانچہ کسیکو مومن کہیے خوش ہوجاتا ہے منافق کہیے ناراض ہوجاتا ہے (آگے تصریح فرمادی کہ یہ اثر خود لفظون مین نہین بلکہ معنی کیوجہ سے ہے چنانچہ ارشاد ہے کہ) مومن کا نام یعنی لفظ مومن جو محبوب ہے وہ مومن کی ذات یعنی اسکے صفات حقیقیہ کی وجہ سے ہے (یعنی اصل مین وہ صفات حمیدہ محبوب ہین اور صفات ذمیمہ مبغوض ہین لفظ مومن و منافق اُن اوصاف پر دلالت کرنے کی وجہ سے محبوب ومبغوض ہوگیا ہے) لفظ مومن کے اجزا تو صرف یہ حروف ہین (م و م ن) سو ان مین کون سی بزرگی ہے تو یہ صرف شناخت اور امتیاز کے لیے ہے جو کچھ بزرگی ہے اس کے مدلول مین ہے کہ وہ صفت کمال ہے اسی طرح کسی کو منافق کہنے مین جو دل مین خلش اور ناگواری ہوتی ہے اسکی وجہ بھی یہی ہے کہ یہ نام دوزخ سے مشتق ہے یعنی صفات ذمیمہ سے (جو کہ اسباب دوزخ کے ہین) یہ لقب پیدا ہوا ہے کہ اُن صفات پر دلالت کرنے کیلیے وضع ہوا ہے اسی لیے اسمین دوزخ کا مذاق ہے کہ اسکے سننے سے حرارت غصہ کی پیدا ہوتی ہے -

زشتی این نام بد از حرف نیست	تلخی آن آب بحر از ظرف نیست

اسمین تصریح ہے کہ یہ اثر حروف والفاظ کا نہین بلکہ معنے کا ہے دوسرے مصرعہ مین اسکی مثال ہے - الفاظ ظرف سے اور معنی کو آب سے تشبیہ دینے مین علاقہ یہ ہے کہ جسطرح آب مقصود ہے اور ظرف تابع اسی طرح معنی مقصود ہے اور لفظ تابع خلاصہ یہ کہ بحر یعنی سمندر کا پانی خود تلخ ہوتا ہے برتن سے اسمین تلخی نہین آتی اسیطرح معنے قبیح خود قبیح ہین الفاظ سے اسمین قبح نہین آیا -

حرف ظرف آمد درو معنی چو آب	بحر معنی عندہٖ اُمّ الکتاب
بحر تلخ و بحر شیرین ہمعنان	درمیان شان برزخ لا یبغیان
وان کہ این ہر دو زیک اصلی روان	برگذر زین ہر دو رو تا اصل آن

مصرعہ اولی مضمون سابق کا تتمہ ہے اسمین تحقیق ہے تشبیہ کی جیسا ہمنے تقریر کردی ہے دوسرے مصرعہ مین مولانا مضمون سابق سے توحید کیطرف منتقل ہوگئے جیسا اکثر مولانا کی عادت اس کتاب مین ہے کہ تھوڑی

مناسبت سے توحید کا بیان کرنے لگتے ہین کیونکہ مولانا پر یہ مذاق بہت غالب ہے یہان چونکہ اوپر معانی و صفات کا بیان تھا اور اللہ تعالیٰ خالق معانی ہین اس مناسبت سے توحید کا مضمون بیان فرمانے لگے کہ دریاے معانی وہ ذات ہے جسکے پاس امّ الکتاب ہے یعنی ذات حق اُسکو دریا مجازاً و استعارۃً اس علاقہ سے کہدیا کہ جسطرح دریا تمام نہرون اور چشمون کا مبدأ و معاد ہے بوجہ اسکے کہ ابخرے دریاے بسبب حرارت آفتاب کے بلند ہو کر پانی بنکر برستا ہے پھر اکثر پانی بہکر دریا مین جا ملتا ہے اسیطرح ذات حق مبدی و معید تمام اشیا، اعیان و معانی کی ہے اور امّ الکتاب اُنکے پاس ہونا منصوص قرآنی ہے خلاصہ یہ کہ معانی مصنوعہ سے ذاتِ صانع پر استدلال کر کے مصنوعات سے اپنے خیال کو صانع کیطرف پہونچاؤ اور اُنکی قدرت کی نیرنگیان دیکھو کہ کیسے کیسے معانی بنا کیے اور ان مین کیا اختلاف اور تمائز رکھا آگے فرماتے ہین کہ بحر تلخ یعنی اوصافِ ذمیمہ اور بحر شیرین یعنی اوصاف حمیدہ دونون برابر جاری ہین یعنی بعض اوقات بظاہر یکسان معلوم ہوتے ہین اور ان مین اشتباہ واقع ہو جاتا ہے مثلاً سخاوت اور اسراف باہم۔ بخل و کفایت باہم۔ بغض فی اللہ و غضب نفسانی باہم۔ تواضع و تذلل باہم تکبر و علو ہمّت باہم۔ خوش خلقی و مداہنت باہم۔ حلم و بے حمیتی باہم مشتبہ و ملتبس ہین مگر انمین ایک ایسا پردہ حائل ہے جسکی وجہ سے باہم مختلط اور مشتبہ نہین ہونے پاتے وہ برزخ ہر ایک صفت کے آثار و خواص ہین جنکی وجہ سے مشتبہ چیزین باہم ممتاز ہو جاتی ہین مثلاً سخاوت کے آثار ہین دوسرون کے نفع کا زیادہ اہتمام کرنا۔ اسراف کے آثار ہین اپنے ہواے نفسانی کا زیادہ اہتمام کرنا پس گو زیادہ خرچ کرنا دونین مشترک ہے مگر اس فرق سے دونین امتیاز ہو جاویگا اسیطرح باقی صفات مین فرق ہے پس اس شعر مین بھی وہی مضمون ہے کہ دو چیزون کے بظاہر یکسان ہونے سے دھوکا نہ کھانا چاہیے آگے پھر توحید کیطرف رجوع کیا کہ یہ دونون دریا تلخ و شیرین ایک اصل سے روان ہین تم ان سے گذر کر اصل کو دیکھو کہ ذات حق ہے ذات حق کو ان اوصاف کی اصل استعارۃً اس اعتبار سے کہا گیا کہ اصل کے معنی دلیل مثبت کے بھی آتے ہین اور اللہ تعالیٰ ان دونون چیزون کے ثابت اور پیدا کرنے والے ہین گو دلیل اور خالق کے مثبت ہونے مین تفاوت ہے۔ دیگر اصل علت فاعلی کو بھی کہتے ہین اور علت فاعلی ہونا حق تعالیٰ کا ظاہر ہی ہے۔ اور دوسرے معانی اصل کے یعنی مادہ یا قاعدہ کلیہ۔ یا راجح یہان مراد لینا محال و غلط ہین

زر قلب و زر نیکو در عیار	بے محک ہرگز ندارد اعتبار
ہر کرا در جان خدا بنہد محک	مر یقین را باز داند او ز شک
آنکہ گفت استفت قلبک مصطفاؐ	آن کسی داند کہ پُر بود از وفا
در دہانِ زندہ خاشاکے جہد	آنکہ آرامد کہ بیرونش نہد
در ہزاران لقمہ یک خاشاک خورد	چون درآمد حس زندہ پے بہ برد

قلب کھوٹا۔ عیار پرکھنا۔ محک کسوٹی۔ اسمین رجوع ہے مضمون سابق کیطرف مطلب یہ کہ اوصاف ذمیمہ و حمیدہ کی مثال کھوٹے کھرے سونے کی سی ہے کہ دیکھنے مین یکسان ہین اور واقع مین بڑا تفاوت ہے مگر اسکے پرکھنے کیلیے کسوٹی کی

کی ضرورت ہے اسی طرح اوصافِ حمیدہ و ذمیمہ کی پہچان کے لیے نورِ بصیرت کی حاجت ہے جسکی جان مین اللہ تعالیٰ محک یعنی نورِ بصیرت رکھدیتے ہین وہ شخص یقین اور شک مین یعنی اُن اوصافِ حمیدہ مین جن سے نورِ یقین پیدا ہوا اور اُن اوصافِ ذمیمہ مین جن سے ظلمتِ شک حاصل ہو یا جو اوصاف یقین سے سرزد ہون اور جو اوصاف شک سے صادر ہوے ہون اُن مین تمیز کر لیتا ہے آگے فرماتے ہین کہ یہ جو حدیث مین آیا ہی اِستفتِ قلبک (یعنی جن امور مین اشتباہ واقع ہوا اور کوئی شرعی واضح دلیل اُس حکم کی تحقیق کرنے پر بھی نہ ملے اُسمین اپنے قلب سے دریافت کر لیا کرو اور اُسکے موافق عمل کیا کرو) سو یہ ہر شخص کے لیے نہین بلکہ اُس شخص کے حق مین ہے جو وفا سے پر ہو یعنی عہود خداوندی اُسنے پورے کیے ہون اور احکامِ الٰہی کا پابند ہو اور اس سلے سکو نورِ بصیرت عطا ہوا ہو اس شخص کا قلب ایسا سلیم ہو جاتا ہے کہ اُسکا فتویٰ ایسے امور مین قابلِ اعتبار ہوتا ہے آگے مثال دیتے ہین کہ نورِ بصیرت سے جو امورِ مشتبہ کی پہچان ہو جاتی ہے اُسکی ایسی مثال ہے جیسے زندہ آدمی کے منھ مین کھانے وغیرہ کے ساتھ کوئی تنکا چلا جاوے چونکہ اُسکی قوتِ حسیہ زندہ کی قوۃ حسیہ سے فوراً مطلع ہو جاوے گا اسی طرح چونکہ اہلِ بصیرت کو حیاتِ معنویہ حاصل ہے اپنے حواسِ معنوی سے امورِ مشتبہ مین امتیاز کر لیتے ہین -

حسِ دنیا نردبانِ این جہان | حسِ عقبیٰ نردبانِ آسمان
صحتِ این حس بجوئید از طبیب | صحتِ آن حس بجوئید از حبیب
صحتِ این حس ز معموری تن | صحتِ آن حس ز تخریبِ بدن

حبیب یعنی محبوب بمراد مرشد کامل - اوپر ذکر فرمایا ہے کہ امورِ محسوسہ مین حسِ ظاہری سے امتیاز ہوتا ہے اور امورِ معنویہ مین حسِ معنوی سے امتیاز ہوتا ہے ان اشعار مین اُس مضمون کا تتمہ ہے اور حسِ معنوی کی فضیلت اور اُسکے تحصیل کا طریقہ بیان کرنا مقصود ہے ارشاد فرماتے ہین کہ حسِ دنیا تو عالمِ سفلی کے معلومات حاصل کرنے کا ذریعہ ہے اور حسِ عقبیٰ یعنی حسِ معنوی (نورِ معرفت) عالمِ علوی کے اسرار معلوم کرنے کا طریقہ اگر اس حسِ جسمانی کا کسب کرنا چاہتے ہو تو طبیب سے رجوع کرو اور اُس حسِ روحانی کی ترقی منظور ہو تو مرشد کامل سے رجوع کرو اسی کا تتمہ فرماتے ہین کہ حسِ جسمانی کی صحت تو بدن کی درستی سے ہوتی ہے اور حسِ روحانی کی صحت بدن کے تخریب سے ہوتی ہے خلاصہ یہ کہ نورِ معرفت حاصل کرو - اور اُسکے حاصل کرنیکے لیے شیخ کامل کی خدمت مین رجوع کرو اور وہ جو کچھ ریاضاتِ شاقہ و ترکِ ہوائے نفسانی و تقلیلِ لذات تجویز فرماوین گو اسمین تمہارا جسمانی ضرر ہو اسکو گوارا کرو تب وہ نورِ معرفت نصیب ہوگا جس سے نیک و بد اور خواص و عوام مین فرق کر سکوگے

شاہِ جان مر جسم را ویران کند | بعد ویرانیش آباداں کند
اے خنک جانے کہ در عشق حال | بذل کرد او خانمان و ملک و مال
کرد ویران خانہ بہرِ گنجِ زر | وز ہمان گنجش کند معمور تر
آب را ببرید و جو را پاک کرد | بعد ازان در جو روان کرد آبِ خورد

پوست را بشگافت پیکان را کشید		پوست تازہ بعد ازانش بردمید
قلعہ ویران کرد و از کافر ستد		بعد ازان برساختش صد برج و سد

آبجو روچشمہ۔ سدّ دیوار۔ ان اشعار مین ہمت بڑھاتے ہین کہ ریاضات و مجاہدات سے جو لذات نفسانی و شہوات جسمانی کی تقلیل یا مضرت ہوگی اس سے ڈرنا نہ چاہیے کیونکہ اس سے اچھا اسکا ثمرہ میسر ہوگا کہ روحانی حیات قوت نصیب ہوگی اگر فناے جسم سے بقاے روح کا ثمرہ ملے تو کیا ضرر ہے اس لیے ارشاد فرماتے ہین کہ شاہ جان (مالک روح) یعنی حق تعالی اول جسم کو ویران کریگا (ریاضات و مجاہدات سے جو حسب امر خداوندی مرشد نے بتلائے ہین) پھر ویرانی کے بعد اسکو آباد کریگا (یہ آبادی معنوی ہے یعنی روحانی حیات نصیب ہوگی جس سے اس بدن کو بھی حقیقی آبادی نصیب ہوتی ہے کیونکہ حیات روحانی کی بدولت نجات و نعماے جنت و قرب الٰہی میسر ہوتا ہے اور وہان نعمتونکا حصول اسی بدن سے ہوگا چنانچہ اہل حق کا مذہب ہے کہ آخرت مین اسی بدن سے محشور ہونگے) اسکے بعد فرماتے ہین کہ وہ جان یعنی وہ شخص بہت اچھا ہے جو ثمرہ آئندہ (نعمت باقی) کے عشق (طلب) مین اپنا دنیوی سامان خرچ کر ڈالے اور بعض نسخون مین عشق حال ہے مراد اس سے حال باطنی ہوگا اسکا بھی مطلب اسی کے قریب قریب ہوا آگے چند مثالین ہین ویرانی بدن اور آبادی روح کی۔ مثال اول کوئی شخص یہ تحقیق کرے کہ اس گھر کے نیچے خزانہ ہے اس گھر کو کھود ڈالے پھر وہ خزانہ نکالکر اسی سے اس گھر کو از سر نو تعمیر اور آباد کرے۔ مثال ثانی نہر کا پانی براے چندے بند کرکے اسکو صاف و درست کردیا پھر اوپر سے پانی جاری کردیا۔ مثال ثالث کسی شخص کے بدن مین پیکان یعنی تیر کا لوہا جا بیٹھا اور ویسے نہین نکلتا آخر کھال مین شگاف دینا پڑا جب اسکو نکالا گو اسوقت تکلیف اور کھال کا نقصان ہوا مگر اسکے بعد تازہ پوست اور جسم آیا۔ مثال رابع کوئی قلعہ کسی کافر کے قبضہ مین ہے محاصرہ کے وقت اسکو منجنیق یا توپ و گولے توڑ پھوڑ کر اندر گھسے اور غنیم کو قتل کرکے اسپر قبضہ کیا جب مقبوض ہو جاےنگے پھر صدہا برج اور دیوارین بنادین حاصل یہ کہ ان سب مثالون مین دیکھو کہ سردست تو صریح مضرت اور نقصان گوارا کیا گیا اور جو انجام سے بے خبر ہے وہ ضرور اس مضرت سے تنگدل ہوگا مگر چونکہ اس مضرت و ویرانی مین سراسر مصلحت ہے کہ ایک فساد کو دفع کرکے سابق سے اچھی آبادی اور رونق ہوجاویگی اس لیے نفع آئندہ کے لیے ضرر حال کو گوارا کرلیا یہی حالت ویرانی بدن کی ہے کہ اسکا انجام آبادی روح ہے تو عاقل کو لازم ہے کہ اس سے تنگدل نہ ہو بلکہ بخوشی اسکو گوارا اور اختیار کرے۔

ف اس مقام پر دو امر سمجھنے کے قابل ہین اول یہ کہ منافع نفس دو قسم کے ہین ایک حقوق دوسرے حظوظ سو مجاہدہ و ریاضت مین حظوظ کی تقلیل یا ترک کرایا جاتا ہے اور حقوق کو ضائع نہین کیا جاتا کہ یہ خلاف سنت بھی ہے حدیث مین ہے اِنَّ لِنَفْسِکَ عَلَیْکَ حَقًّا اور مضر باطن بھی ہے کیونکہ اس سے ضعف بڑھ جاتا ہے صحت مین خلل پڑتا ہے پھر ضروری عبادات و اشغال سے بھی عاجز ہوجاتا ہے اس لیے ترقی باطنی سے محروم رہتا ہے دوسرا امر یہ ہے کہ بزرگون نے جو ریاضات و مجاہدات مین ترک لذات کیا ہے وہ بطور علاج کیا ہے

جیسے کوئی ظاہری مریض بطور پرہیز کے کوئی قوی غذا چھوڑ دیتا ہے کہ مضر ہوگی اُسکو عبادت و موجب قرب الٰہی نہیں سمجھتا اب اُسپر یہ اعتراض نہیں ہو سکتا کہ یہ بدعت ہے قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰی لَا تُحَرِّمُوْا طَيِّبٰتِ مَآ اَحَلَّ اللّٰهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوْا کیونکہ بدعت اُسوقت ہے جب بطور تقرب ہو ورنہ خود ابن عباسؓ کی روایت ہے مِنَ الْاِسْرَافِ اَنْ تَاْكُلَ كُلَّ مَا اشْتَهَيْتَ پس مقصود اُن حضرات کا یہ تھا کہ تکثیر لذات سے نفس کی قوت بہیمیہ کو غلبہ ہوتا ہے اور طاعات مین سستی و کاہلی یا معاصی کا تقاضا کرنے لگتا ہے بعض اوقات اسوجہ سے لذات متروک ہو جاتی ہین کہ غلبۂ محبت الٰہی مین لذات کی طرف التفات ہی نہین ہوتا سو یہ ترک غیر اختیاری ہے نہ سنت نہ بدعت

کار بیچون را کہ کیفیت نہد	اینکہ گفتم از ضرورت مے جہد
گہ چنین بنماید و گہ ضد این	جز کہ حیرانی نباشد کار دین
کاملان کز سر تحقیق آگہند	بیخود و حیران و مست و والہ اند

والہ شیدا و حیران - اوپر کے اشعار مین طریقہ حیات روحانی حاصل کرنے کا بتلایا تھا کہ صحت آن حس ز تخریب بدن ؛ اور اس تخریب بدن در ریاضت کا ثمرہ ضمن تمثیلات مین سمجھایا تھا کہ اسکی بدولت روحانی حیات حاصل ہوگی جس سے مفہوم ہوتا ہے کہ وصول الی اللہ کا طریقہ ریاضت و مجاہدہ ہے اب یہ بتلانا مقصود ہے کہ اس طریقہ کی تحدید بندی کے لیے ہے اسکو اسکی کوشش کرنا چاہیے حق تعالیٰ اس طریقہ کا مقید نہین وہ قادر ہین اور کبھی ایسا کر بھی دیتے ہین کہ بدون ریاضات و مجاہدات محض اپنے فضل سے دولت باطنی و حیات روحانی عطا فرما دیتے ہین چنانچہ اس مضمون کے اثبات کے لیے فرماتے ہین کہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ بیچون و بیچگون ہین اُنکے کام کی کیفیت اور طریقہ کون معین کر سکتا ہے کہ اسی طرح ہوتا ہے جسطرح مذکور ہوا اور جتنا اور جو کچھ اوپر کہا گیا ہے یہ بھی ضرورت کیوجہ سے کہا گیا ہے کہ طالبان حق مجاہدہ در ریاضت مین مشہور ہون اور طلب مین سرگرمی کرین کہ حق محبت یہی ہے کہ محبوب کے لیے جفاکشی کرے اسکے بعد معاملات خداوندی کی کیفیت معین نہونیکی تقریر کرتے ہین کہ کبھی کوئی امر ایک طرح معلوم ہوتا ہے کبھی دوسری طرح دین کے کام مین بجز حیرت کے سوا کچھ نہین مطلب یہ کہ کبھی اول ریاضت ہوتی ہے پھر وصول الی اللہ میسر ہوتا ہے اسکو طریق سلوک کہتے ہین کبھی وصول الی اللہ پہلے ہو جاتا ہے پھر شوق ریاضت و عبادت کا پیدا ہو جاتا ہے اسکو طریق جذب کہتے ہین کہ اول قلب مین کسی کامل کی صحبت یا کسی بزرگ کی حکایت یا بلا کسی ظاہری وجہ کے ایک قسم کی کشش اور کیفیت عشقی حق جل شانہ کی پیدا ہو گئی پھر بتدریج تفصیلی سلوک کی تکمیل کرتا رہا جب عارف ان معاملات کو مختلف طور پر مشاہدہ کرتا ہے یا خود اپنے ساتھ مختلف معاملات اور اپنے اندر مختلف واردات دیکھتا ہے تو حق تعالیٰ کی قدرت کی نیرنگیان اور اسرار دیکھکر اُسکو حیرت و اہنگیر ہوتی ہے سو کار دین سے مراد یہی وصول الی اللہ ہے

اور حقیقت مین کار دین اس سے بڑھکر کیا ہوگا اور اسمین حیرت کی یہ وجہ ہے جو مذکور ہوئی اسکے بعد تعمیم کے طور پر فرماتے ہین کہ اس معاملہ خاص وصول الی اللہ ہی کی کیا تخصیص ہے کاملین جو کہ راز حقیقت سے آگاہ ہین وہ تو ہر معاملہ قدرت وحکمت کو دیکھ دیکھ کر خواہ وہ خود اُسکے ساتھ پیش آوین یا دوسرونین معاینہ کرین۔ ہر وقت حیران ومست رہتے ہین یہان یہ شبہہ نہ کیا جاوے کہ حیرت تو ہمیشہ ناواقفی حقیقت کیوجہ سے ہوتی ہے پھر واقفی اور آگاہی کے ساتھ حیرت کی کیا وجہ بات یہ ہے کہ حیرت کبھی تو محض ناواقفی کیوجہ سے ہوتی ہے بشرطیکہ اُسکی تلاش وفکر بھی ہو۔ اور کبھی اسوجہ سے ہوتی ہے کہ واقفیت تو بہت ہے مگر پورا احاطہ حقیقت کا نہین سو آگاہی عارفین کی ظاہر ہے کہ گو کثیر ہو مگر پھر محدود ہے اور اسرار الٰہیہ غیر محدود اور محدود کسیطرح غیر محدود کا احاطہ نہین کرسکتا اسلیے خواہ کسیقدر علم وتحقیق حاصل ہو مگر اسرار کو احاطہ نہ کرسکنے کی وجہ سے حیرت ہی نصیب ہوتی ہے لیکن یہ حیرت عقائد واحکام ضروریہ اسلامیہ مین نہین ہے جنکی تحصیل کا انسان مکلف ہے اور حکما خود ان امور حقہ مین بھی متردد رہتے ہین یہان اسرار باطنیہ مین جو حیرت ہوتی ہے اسکا ذکر ہے ف پس حیرت دو قسم کی ہوئی ایک بوجہ جہل محض کے اسکو حیرت مذمومہ کہتے ہین دوسری باوجود کثرت علوم وواردات کے (جسکو بعضے توالی تجلیات کہتے ہین) بوجہ عدم احاطہ حقائق واسرار کے اسکو حیرت محمودہ کہتے ہین چنانچہ شعر آیندہ مین ان ہی اقسام کیطرف اشارہ ہے۔

اقسام حیرت

بل چنین حیران کہ غرق ومست دوست		نے چنان حیران کہ پشتش سوی اوست	
وین یکی را روی او خود روی اوست		آن یکی را روے او شد سوی دوست	

روی یعنی توجہ۔ یعنی ہمنے جو اوپر کہا ہے کہ عارف حیران رہتے ہین سو وہ ایسے شخص کیطرح حیران نہین ہین جسکی پشت دوست کیطرف ہو یعنی حق تعالیٰ سے غافل ومحجوب ہو بلکہ وہ ایسے حیران ہین کہ علوم الٰہیہ مین مستغرق اور مست ہین مطلب یہ کہ اُنکی حیرت مذمومہ نہین بلکہ محمودہ ہے اسکے بعد حیرت محمودہ کے دو مرتبے تبلاتے ہین کہ ایک حیرت زدہ وہ ہے کہ اُسکی توجہ دوست (حضرت حق) کیطرف ہے دوسرا وہ ہے کہ اُسکی توجہ عین دوست کی توجہ ہے مطلب یہ کہ حیرت محمودہ مین بعض کو تو استغراق کم ہوتا ہے کہ اپنے سے بیخود نہین ہوتے اور حضرت حق کیطرف بھی توجہ رکھتے ہین بعض ایسے مستغرق ہوجاتے ہین کہ اُنکی صفت توجہ بھی نہین رہتی بلکہ توجہ حق مین فنا ہوجاتی ہے کیونکہ بیخودی مین ظاہر ہے کہ کسی قسم کی خبر نہین رہتی۔

ف چونکہ روی اور خود روی اوست سے عینیت مفہوم ہوتی ہے اور اسمین بہت لوگ غلطی کرتے ہین اسلیے اسکی تحقیق مختصر طور پر عرض کرتا ہون جاننا چاہیے کہ عینیت وغیریت دو لفظ متقابل ہین اور مختلف اوضاع سے تین معنے پر ان کا اطلاق آتا ہے معنی اول عینیت کے یہ کہ دو مفہومونکا مصداق من کل الوجوہ ایک ہونا یعنی دو چیزونکا ہر طرح سے ایک ہونا کہ اُنمین کسی قسم کا فرق نہو جیسے انسان اور حیوان ناطق یا زید اور ذات زید کہ اُنمین اصلا تغایر نہین۔ اور غیریت یہ کہ اُن دونونمین کسی قسم کا تغایر اور امتیاز ہو یعنی فرق ہونا اس تفسیر پر عینیت اور غیریت مین باہم تناقض ہے جس سے ان دونونکا ایک محل مین جمع ہونا بھی محال ہے اور دونونکا کسی محل سے مرتفع ہونا بھی

عینیت وغیریت و اصطلاحات [illegible]

محال ہے اور امتیاز معنی عینیت وغیریت کے یہی ہیں اور یہی معنی لغوی ہیں اور اسی میں اکثر عرفاً استعمال ہوتا ہے اور
اکثر اہل معقول بھی یہی مراد لیتے ہیں اس تفسیر کے اعتبار سے کوئی شے موجود خواہ وہ حادث و مخلوق ہو جیسے تمام زمین و
آسمان کی چیزیں یا قدیم و غیر مخلوق ہو جیسے صفات باری تعالیٰ کی عین ذات باری تعالیٰ کی نہیں مخلوقات کا عین نہونا
تو باتفاق اہل نقل و عقل ہے اور صفات کا عین نہونا صرف جمہور اہل سنت کے نزدیک ہے بخلاف حکما اور اہل اعتزال
کے کہ صفات کو عین ذات کہتے ہیں اور ظاہر قرآن اہل سنت کی تائید کرتا ہے کیونکہ جا بجا اللہ تعالیٰ نے اپنے کو علیم اور
حکیم و سمیع و بصیر فرمایا ہے جسکے معنے ذی علم و ذی حکمت و ذی سمع و ذی بصر ہیں اگر علم و حکمت و سمع و بصر عین ذات
ہوتیں تو ذی علم و ذی حکمت وغیرہ کے معنے ذو نفسہ ہوتے اور یہ محض بے معنی ہے پس ظاہر قرآن و حدیث سے
یہی مفہوم ہوتا ہے کہ صفات زائد علی الذات ہیں جب اس تفسیر کے اعتبار سے کوئی شے عین ذات حق نہیں تو سب
ممکنات و صفات غیر ذات ہونگی (معنی ثانی) عینیت کی تو وہی تفسیر لی جاوے اور غیریت کے یہ معنی ہوں کہ دو
چیزوں میں سے کسی ایک کا بدون دوسرے کے موجود ہو سکنا۔ (جواز الانفکاک بین الشیئین و لو من جانب احد و بعبارۃ
اخری عدم التلازم بین الشیئین) اس تفسیر پر عینیت و غیریت میں باہم تناقض تو نہیں مگر تضاد ہے یعنی دونوں ایک
محل پر صادق نہیں آسکتے مگر دونوں مرتفع ہو سکتے ہیں جیسی شان متضادین کی ہوتی ہے اور یہ اصطلاح متکلمین
کی ہے اس تفسیر کے اعتبار سے بھی ذات باری تعالےٰ اور مخلوقات میں عینیت نہیں ہے جیسا اوپر گذرا بلکہ غیریت ہے
کیونکہ غیریت کے معنے تھے کسی ایک کا بدون دوسرے کے موجود ہو سکنا گو دوسرا بدون اس ایک کے موجود نہو سکے
تو گو مخلوقات بدون باریتعالےٰ کے موجود نہیں ہو سکتی لیکن باری تعالےٰ تو بدون مخلوق کے موجود ہو سکتے ہیں
اور واقع میں قبل ایجاد خلق کے موجود تھے اور مخلوقات کو فنا کر کے بھی موجود رہیں گے پس غیریت کے معنے متحقق ہوگئے
سو حضرت حق و خلق میں عینیت کی نفی اور غیریت کا ثبوت ہو گیا لیکن ذات حق او صفات میں اس تفسیر پر نہ عینیت
ہوئی نہ غیریت عینیت تو اس لیے نہوئی کہ اُسکے معنے تھے دو چیزوں کا بالکل ایک ہونا اور جب صفات زائد علی الذات
ہیں جیسا اوپر بیان ہوا تو عینیت کہاں ہوئی اور غیریت اس لیے نہ ہوئی کہ یہاں ذات اور صفات دونوں میں سے
ایک بھی ایسی چیز نہیں کہ بدون دوسرے کے اُسکا پایا جانا ممکن ہو صفات تو بدون ذات کے اسلیے موجود نہیں ہو سکتیں
کہ یہ صفات تحقق میں تابع ہیں اور ذات متبوع اور تابع کا وجود بدون متبوع کے محال ہے اور ذات بدون
صفات کے اسلیے نہیں پائی جاسکتی کہ ذات کا خالی ہونا صفات کمال سے لازم آتا ہے اور وہ محال ہے پس ہر ایک دوسرے کیلیے
مستلزم ہوا اسلیے غیریت بھی نہوئی پس عینیت و غیریت دونوں مرتفع ہوگئیں یہی معنی ہیں متکلمین کے اس قول کے (ہی عینہ ولا غیرہ)
معنے ثالث عینیت کے معنے ہیں ایک شے کا دوسری شے کیطرح محتاج فی الوجود ہونا گو وہ دوسری شے اس پہلے کی محتاج نہو
اور غیریت کے وہ معنے ہیں جو معنے اول میں مذکور ہوئے ہیں یعنی اُن دونوں شے میں کسی قسم کا تغایر اور امتیاز و فرق ہونا اور اس
تفسیر پر عینیت و غیریت میں نہ باہم تناقض ہے اور نہ تضاد بلکہ دونوں کا جمع ہونا ایک محل میں ممکن ہے مثلاً زید اور اُسکے
صفات کہ صفت بدون زید کے نہیں پائے جاتے اسلیے عینیت صادق آئی اور دونوں باہم ممتاز بھی ہیں اسلئے غیریت

صادق آئی اور یہ اصطلاح حضرات صوفیہ کرام کی ہے اس تفسیر کے اعتبار سے ذات باری تعالےٰ اور مخلوقات مین عینیت بھی ہے کیونکہ مخلوقات ذات باری تعالیٰ کی محتاج ہے گو ذات باری تعالیٰ احتیاج سے مبرا ہی اور غیریت بھی ہے کیونکہ ذات باری تعالےٰ و مخلوقات مین لاکھون طرح کے فرق ہین۔ ہر چند کہ اس معنے ثالث کے اعتبار سے صوفیہ تمام مخلوقات کو عین باری تعالیٰ سے کہتے ہین اسمین کسی سالک عارف کی تخصیص نہین مگر بعض اوقات اس تفسیر مین ایک قید اور بھی بڑھاتے ہین یعنے اس احتیاج الخلق الی الحق کا علم و معرفت بھی حاصل ہو اس معنی مقید کے اعتبار سے تمام مخلوقات مین سے صرف عارف کے لیے عینیت کا اثبات کرتے ہین کہ اسکو معرفت ہے دوسری مخلوقات اس عرفان سے خالی ہے پھر بعض اوقات اس قید پر ایک قید اور بڑھاتے ہین یعنی اس معرفت مین اسقدر استغراق ہو کہ خود مخلوق حتی کہ اپنی ذات اور ہستی کیطرف بھی التفات نہ رہے اس قید کے اعتبار سے تمام عارفین پر بھی عینیت صادق نہ آویگی بلکہ اُن مین سے جو استغراق تام رکھتے ہین وہی اسکے مصداق ہونگے اس تقریر پر عینیت وغیریت کی کل پانچ تفسیرین ہوئین اور مولانا نے روی او خود روے دوست مین سب سے اخیر کے معنے مراد لیے ہین

روے ہر یک مے نگر میدار پاس ۔ بوکہ گردی تو ز خدمت روشناس
دیدن دانا عبادت این بود ۔ فتح ابواب سعادت این بود

یعنی اوپر کے شعر مین جو بمعنے اہل اللہ کی دو قسمین بیان کی ہین سے آن یکے را روے او شد الخ ان مین سے ہر ایک کی زیارت کیا کرو اور ادب کا لحاظ رکھا کرو شاید انکی خدمت کی برکت سے تمکو بھی اہل حق اور اہل باطل کی روشناسی کا سلیقہ ہو جاوے اور امور مشتبہ مین جنکا ذکر اوپر کے اشعار مین ضمن تمثیلات مین کیا گیا ہے تمیز ہونے لگے آگے فرماتے ہین یہ جو منقول ہے کہ عالم کا دیکھنا عبادت ہے اس عالم سے بھی اہل اللہ مراد ہین ان ہی کا دیکھنا عبادت اور ان ہی کی خدمت سے ابواب سعادت مفتوح ہوتے ہین

در فرق میان محقق و مدعی و محق و مبطل

اوپر کے اشعار مین یہ بیان ہوا ہے کہ بعض اوقات حق و باطل ظاہراً باہم مشتبہ ہو جاتے ہین اسلیے تمیز کی ضرورت ہے اسی اشتباہ کی وجہ سے کبھی طالب غلطی سے شیخ مزور یعنے جھوٹے مکار پیرون کو شیخ کامل سمجھ کر بیعت کر لیتا ہے اور ہمیشہ کے لیے تباہ ہوتا ہے اس لیے اس مضمون پر متنبہ فرمانا منظور ہے۔ یا یون کہا جاوے کہ اوپر اشعار مین کہا تھا کہ امور مشتبہ مین تمیز کرنیکے لیے جس حس کی ضرورت ہے اسکی صحت مرشد کامل سے کرنا چاہیے سے صحت این حس بجوئید از حبیب ۔ اسلیے فرماتے ہین کہ ہر ایک کو مرشد نہ بنانا چاہیے۔

چون بسی ابلیس آدم روے ہست ۔ پس بہر دستے نباید داد دست
زانکہ صیاد آورد بانگ صفیر ۔ تا فریبد مرغ را آن مرغ گیر
بشنود آن مرغ بانگ جنس خویش ۔ از ہوا آید بیابد دام و نیش
حرف درویشان بدزدد مرد دون ۔ تا بخواند بر سلیمے زان فسون

یعنی بہت سے شیطان آدمی کی صورت مین ہین (چنانچہ اللہ تعالے نے بھی شیطان کی دو قسمین بیان فرمائی ہین
شیاطین الانس والجن) اسلیے ہر شخص سے بلاتحقیق بیعت نہ کرنا چاہیے آگے مثال دیتے ہین کہ صیاد کا قاعدہ ہے
کہ جانور کی سی بولی بولکر جانور کو دھوکا دیتا ہے وہ اپنے جنس کی آواز سنکر اتر آتا ہے اور جال اور عذاب مین
پھنستا ہے اسیطرح مکارونکی عادت ہے کہ درویشون کے اقوال یا ذکر کے مجالس کو گرم کرتے ہین تاکہ سلیم یعنے
سادہ لوح پر افسون کیطرح اثر ڈالین (اور سلیم مار گزیدہ کو بھی کہتے ہین افسون کے ساتھ اس لفظ کالانا شاعری
رعایت ہے) طالب اسکو سنکر معتقد ہوجاتا ہے اور ہلاکت اور ضلالت مین مبتلا ہوجاتا ہے۔

کار مردان روشنی و گرمی ست	کار دونان حیلہ و بے شرمی ست

روشنی سے مراد نور ایمان و عرفان - گرمی سے مراد گرمی عشق اسمین اشارہ ہے شیخ کامل کی پہچان کیطرف کہ اُنکے
یہ صفات ہین (معرفت اور عشق) اور جو کمینے یعنی جھوٹے ہین اُنکی عادت حیلہ و بے حیائی ف مولانا نے شیخ کامل
کے علامات اجمالاً بیان فرمائے ہین راقم اسکی تفصیل کرتا ہے جاننا چاہیے کہ جسطرح مرض ظاہری کے علاج کیلیے
ایسے طبیب کی ضرورت ہے جو خود بھی صحیح و تندرست ہو مریض نہ ہو اور دوسرونکا علاج بھی کرسکے (کیونکہ اگر
خود مریض ہے تو مسئلہ طبیہ ہے رَأیُ العَلِیلِ عَلِیلٌ - گو وہ طبیب ہو مگر اسکی رای قابل اعتماد نہین اگر وہ صحیح و تندرست
ہے مگر علاج کا طریقہ نہین جانتا تب بھی اُس مریض کے مطلب کا نہین گو خود اچھا ہے) اسیطرح امراض باطنی کے
علاج کے لیے ایسے شیخ و مرشد کی حاجت ہے جو خود بھی متقی و صالح ہو مبتدع و فاسق نہ ہو اور دوسرونکی بھی تکمیل
کرسکے کیونکہ اگر بدعقیدہ و بدعمل ہے تو اوّلاً اُسپر یہ اطمینان نہین کہ با خیر خواہی سے تعلیم کریگا بلکہ غالب تو یہی ہے
کہ عقیدہ مین اپنا جیسا بنانے کی کوشش کریگا اور عمل مین اسکو اسلیے نصیحت نہ کرسکے گا کہ خود اسکا عامل نہین یہی خیال
ہوگا کہ اگر نصیحت کرونگا یہ شخص اپنے دل مین کیا کہیگا بلکہ غالب یہ ہے کہ خود بھلا بننے کو اپنی بدعملی کو تاویل سے
درست کرنا چاہیگا تو اسمین بڑی گمراہی کا اندیشہ ہے ثانیاً اسکو تعلیم مین انوار و برکات و تاثیر و امداد غیبی نہ ہوگی
اسیطرح اگر متقی و صالح تو ہو مگر تربیت باطنی کا طریقہ نہ جانتا ہو تو وہ بھی طالب کی دفع ضرورت نہین کرسکتا اور
جسطرح طبیب ظاہری کا طبیب ہونا ان علامات سے معلوم ہوتا ہے کہ علم طب پڑھا ہو کسی طبیب کامل کیپاس مدت معتد بہ تک
مطب کیا ہو سمجھدار لوگ اُس کی طرف رجوع ہون اُسکے ہاتھ سے لوگ شفایاب بھی ہوتے ہون اسی طرح طبیب باطنی یعنی شیخ کے
شیخ ہونیکی علامات یہ ہین کہ کسی کامل کی خدمت مین مدت تک مستفید ہوا ہو اہل علم و اہل فہم اسکو اچھا سمجھتے ہون اور
اس کی طرف رجوع کرتے ہون اسکی صحبت سے محبت الٰہی کی زیادتی اور محبت دنیا کی کمی قلب مین محسوس ہوتی ہو اس کے
پاس رہنے والون کی حالت روز بروز درست ہوتی ہوئی معلوم ہوتی ہو یہ شخص اس قابل ہے کہ اسکو شیخ بنادے
اور اسکو اکسیر اعظم سمجھے اور اسکی زیارت و خدمت کو کبریت احمر جانے پس مجموعہ ان صفات کا جو شیخ کامل مین ہونا چاہیئن
یہ ہے متقی و صالح ہو - متبع سنت ہو - علم دین بقدر ضرورت جانتا ہو - کسی کامل کی خدمت مین رہ کر فائدہ باطنی
حاصل کیا ہو - عقلاء و علماء اُسکی طرف مائل ہون - اسکی صحبت موثر ہو - اس سے مریدون کی حالت کی اصلاح ہوتی ہو

شیر پشمین از برای کد کنند ‌ ‌ ‌ بومسیلم را لقب احمد کنند
بومسیلم را لقب کذاب ماند ‌ ‌ ‌ مر محمد را اولوالالباب ماند
آن شراب حق ختامش مشک ناب ‌ ‌ ‌ بادہ را ختمش بود گند و عذاب

کد گدا گری۔ بومسیلم مراد مسیلمہ کذاب لفظ ابو زائد و ہا محذوف برای ضرورت شعر۔ آن عائد بہ صلے اللہ علیہ وسلم ختام چیزیکہ بر سر سبوی شراب میگذارند و دہن سبو را بدان مہر کنند۔ شین ختمش مضاف الیہ بادہ راجع بہ مسیلمہ ولایت مین دستور ہے کہ پشمینہ سے شیر کی شکل بنا کر ایک لکڑی پر آویزان کرکے بھیک مانگتے ہین مطلب یہ کہ جھوٹے پیر سچے لوگونکی شکل بنا کر تحصیل دُنیا کرتے پھرتے ہین اور عوام الناس مسیلمہ (مکار) کو احمد (راستکار) سمجھتے ہین (لیکن انجام کار جھوٹے رسوا ہوتے ہین اور سچے منصور و مؤید من اللہ ہوتے ہین جسطرح) مسیلمہ کا لقب کذاب رہ گیا اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا لقب صاحب عقل صاحب عرفان رہا۔ آپ شراب حق ہین جسکی مہر مشک خالص کی ہے کہ مہر توڑتے ہی خوشبو پھیلتی ہے اور سبو کے اندر سے پیجیے تو مستی نصیب ہوتی ہے اسیطرح حضور صلے اللہ علیہ وسلم جو وقت تکلم فرماتے ہین (مہر خاموشی توڑتی ہے) انوار و برکات پھیلتے ہین اور اگر باطن سے پیجیے تو مستی عشق و محبت نصیب ہوتی ہے اور مسیلمہ کے شراب کی مہر گندگی اور عذاب ہے کہ اُسکے منہ سے ضلالت گمراہی کی باتین نکلتی ہین

داستان آن بادشاہ جہود کہ نصرانیان را میکشت از تعصب

اوپر جھوٹے پیرون کے مکر و فریب کا بیان ہے یہ داستان اسی مضمون سے مربوط ہے کیونکہ اسمین یہودی وزیر کا قصہ ہے جو نصرانیون کو فریب دیکر اُن کا پیر بن گیا اور اُنکے دین و دنیا کو تباہ کیا۔

بود شاہے در جہودان ظلم ساز ‌ ‌ ‌ دشمن عیسے و نصرانی گداز
عہد عیسیٰ بود و نوبت آن او ‌ ‌ ‌ جان موسی او و موسیٰ جان او
شاہ احول کرد در راہ خدا ‌ ‌ ‌ آن دو دمساز خدائی را جدا

یعنی ایک بادشاہ یہودیون مین ظالم تھا حضرت عیسے علیہ السلام کا بھی دشمن اور عیسائیون کا بھی ہلاک کرنیوالا اور زمانہ عیسے علیہ السلام کی شریعت کا تھا اور اُنکے دین کا دور تھا یعنی لوگ اُنکی شریعت کے مکلّف تھے غرض یہ قصّہ ہمارے حضور صلے اللہ علیہ وسلم سے قبل کا ہے۔ اور حضرت موسیٰ علیہ السلام اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام دونون ایک جان ہین یعنی رسالت کے اعتبار سے دونون متحد ہین مگر اُس (باطنی) احول بادشاہ نے دین کے معاملہ مین اُن دونون حضرات کو جو دین حق مین متحد اور متفق ہین جدا جدا کر رکھا تھا کہ ایک کی تصدیق کرتا تھا دوسرے کی تکذیب۔ دونونکا متفق ہونا اس آیت کا مضمون ہے۔ لَا نُفَرِّقُ بَیْنَ اَحَدٍ مِّنْ رُّسُلِہٖ۔

گفت استاد احولے را کاندر آ ‌ ‌ ‌ رو برون آر از وثاق آن شیشہ را
چون درون رفت احول اندر خانہ زود ‌ ‌ ‌ شیشہ پیش چشم او دو مے نمود

گفت استاد آن دو شیشہ نیست رو ‏ ‏ ‏ احولی بگذار و افزون بین مشو
گفت اے استا مرا طعنہ مزن ‏ ‏ ‏ گفت استا زان دو یک را در شکن
چون یکی بشکست ہر دو شد ز چشم ‏ ‏ ‏ مرد احول گردد از میلان و خشم
شیشہ یک بود و بچشمش دو نمود ‏ ‏ ‏ چون شکست او شیشہ را دیگر نبود

وثاق بحرکات ثلثہ خانہ - میلان شہوت - اس حکایت مین احول باطن (یہودی مذکور) کی تمثیل ہی احول ظاہر کے ساتھ خلاصہ حکایت کا یہ ہی کہ کسی اُستاد نے ایک احول شاگرد سے کہا کہ گھر مین سے فلان شیشہ اٹھالا اندر جاکر جو دیکھا تو ایک شیشہ کے اُسکو دو نظر آئے آکر اُستاد سے پوچھا کہ وہان تو دو ہین ان مین سے کون سا لے آؤن اُستاد نے کہا کہ دو نہین ہین اس احول پن کو چھوڑ دے کہنے لگا کہ آپ طعنہ ناحق دیتے ہین واقع مین وہان دو رکھے ہین اُستاد نے کہا اچھا ایک کو توڑ ڈال دوسرا لے آ اُسنے جو ایک کو توڑا تو دونون نظر سے غائب ہوگئے مولانا فرماتے ہین کہ اسیطرح آدمی شہوت وغضب سے احول اور غلط بین ہو جاتا ہی دیکھو شیشہ واقع مین ایک تھا اُسکو دو نظر آئے جب ایک توڑا دوسرا بھی نہ رہا - شہوت وغضب سے احول ہونیکی آگے تفصیل آتی ہی - اسیطرح وہ یہودی بادشاہ باطنا احول تھا کہ دونون پیغمبرون کو غیر سمجھتا تھا - اور ایک کی تکذیب کرتا مگر واقع مین دوسرے کی بھی تکذیب ہو رہی تھی کیونکہ ایک نبی کی تکذیب سے سب انبیا کی تکذیب لازم آتی ہے

خشم و شہوت مرد را احول کند ‏ ‏ ‏ ز استقامت روح را مُبدل کند
چون غرض آمد ہنر پوشیدہ شد ‏ ‏ ‏ صد حجاب از دل بسوی دیدہ شد
چون دہد قاضی بدل رشوت قرار ‏ ‏ ‏ کے شناسد ظالم از مظلوم زار

اسمین تفصیل ہی مضمون بالائی سے مرد احول گردد از میلان و خشم؛ مطلب یہ کہ غضب و شہوت آدمی کو غلط بین کر دیتے ہین اور روح کو استقامت سے بدل دیتے ہین کیونکہ ان دونو نکی وجہ سے غرض نفسانی غالب ہوجاتی ہے اور غرض ایسی چیز ہے کہ جہان درمیان آئی ہنر اور امر اصلی پوشیدہ ہوا اور اول قلب پر اس سے حجاب واقع ہوتا ہی کہ اُسکا ادراک غلط ہوجاتا ہی اور چونکہ حواس اکثر آثار مین قلب کے تابع ہوتے ہین اسلیے قلب سے آنکھ کیطرف حجاب آجاتا ہی یعنی ادراک حِسی مین بھی غلطی ہونے لگتی ہی مثلاً قاضی اپنے دل مین قرار دے لے کہ اس مقدمہ مین رشوت لونگا پھر ظالم اور مظلوم کو ہرگز نہین پہچان سکتا توضیح اسکی یہ ہی کہ غرض نفسانی دو طرح کی ہوتی ہی ایک کسی منفعت کا حاصل کرنا اسکو شہوت کہتے ہین دوسرے کسی مضرت کا دفع کرنا اسکو غضب کہتے ہین یہی دو وجہین ہوتی ہین بے انصافی کی اور دوسرے کے نفع و نقصان کے رعایت نہ کرنے کی جب دوسرے کے نفع و نقصان کی رعایت کا عزم نہ ہوگا تو حقیقت حال اور امر واقعی کو کیون تحقیق کریگا بلکہ بلا تحقیق بھی جو کچھ معلوم ہوگا اسکو اورون سے بھی پوشیدہ کریگا اور خود اپنے قلب سے نکالنے کی بھی کوشش کریگا ایسی حالت مین قلب اور حواس اپنا پورا کام نہ دینگے یہ معنی ہین قلب اور چشم پر حجاب آجانے کے -

شاہ از حقدِ جہودانہ چنان	گشت احول کالامان یا رب امان
صد ہزاران مومن مظلوم کشت	کہ پناہم دین موسیٰ را و پشت

یعنی وہ بادشاہ کینۂ جہودانہ کی وجہ سے ایسا احول اور غلط بین ہو گیا تھا کہ خدا کی پناہ اور اسی سے لاکھوں اہل ایمان مظلوم قتل کر ڈالے اور سمجھتا تھا کہ مین دین موسوی کا پشت و پناہ ہون کہ انکی دین کی حمایت مین نصرانیوں کو کہ اسوقت وہ اہل ایمان تھے قتل کر رہا ہون حقد جہودانہ سے مراد کینۂ شدید ہے کیونکہ یہودی سخت کینہ ور ہوتے ہین

آموختن وزیر مکر شاہِ گمراہ را

آن وزیرے داشت گبر و عشوہ دہ	کو بر آب از مکر بر بستی گرہ
گفت ترسایان پناہ جان کنند	دینِ خود را از ملک پنہان کنند
کم کش ایشان را کہ کشتن سود نیست	دین ندارد بوئ مشک و عود نیست
سِرّ پنہان ست اندر صد غلاف	ظاہرش با تست و باطن بر خلاف

عشوہ بمعنی فریب - ترسایان مبتدا با خبر خود مقولہ گفت - بوی مفعول ندارد - مشک و عود نیست جملہ مستانفہ غلاف پردہ - یعنی اُس بادشاہ کا ایک وزیر تھا نہایت مکار و چالاک مبالغۃً فرماتے ہین کہ پانی پر گرہ لگاتا تھا اُسنے بادشاہ سے کہا کہ نصرانی لوگ اپنی جان بچانے کو اپنا دین پوشیدہ کر لین گے سو انکو قتل مت کرو کہ اس سے کچھ فائدہ نہین ظاہر ہی کر دین مین کوئی محسوس خوشبو تو ہے نہین (کہ سونگھ کر معلوم کر لیا جاوے کہ اسکا یہ دین ہے) کیونکہ دین کوئی مشک و عود نہین جسمین خوشبو آتی ہو وہ تو ایک پوشیدہ چیز ہے سیکڑون پردون مین (قلب مین) بندھے ممکن ہے کسی کا ظاہر تمہارے ساتھ ہو اور باطن بر خلاف ہو تمکو اسکا پتہ کیسے لگ سکتا ہے مقصود یہ کہ اگر نصرانی ظاہر مین تمہارا دین قبول کر لین اور دل مین اپنے مذہب پر رہین تو تم کیا کر و سکے تو اسطرح نصرانیت نابود نہین ہو سکتی

شاہ گفتش پس بگو تدبیر چیست	چارۂ این مکر و این تزویر چیست
تا نماند در جہان نصرانیے	نے ہویدا دین و نے پنہانیے

تزویر فریب - یعنی بادشاہ نے کہا کہ پھر تم بتلاؤ کیا تدبیر ہونا چاہیے اور اس مکر و فریب کا کیا علاج ہونا چاہیے جس سے دُنیا مین کوئی نصرانی باقی نہ رہے نہ ظاہر دین کا نہ پوشیدہ دین کا۔

گفت ای شہ گوش و دستم را ببر	بینیم بشگاف و لب در حکم مُر
بعد ازان در زیر دار آور مرا	تا بخواہد یک شفاعت گر مرا
بر منادی گاہ کن این کار تو	بر سرِ راہے کہ باشد چار سو
آنگہم از خود بران تا شہرِ دور	تا در اندازم در ایشان شر و شور
چون شوند آن قوم از من دین پذیر	کار ایشان سر بسر شوریدہ گیر

در میان شان فتنها ئے افگنم | کاہرمن حیران بماند در فنم
انچه خواہم کرد با نصرانیان | آن نمی آید کنون اندر بیان
چون شمارندم امین و مقتدا | دام دیگر گون نہم شان پیش پا
وز حیل بفریبم ایشان را ہمہ | وا ندر ایشان افگنم صد ودمہ
تا بدست خویش خون خویشتن | بر زمین ریزند کوتہ شد سخن

بشگاف صیغۂ امر - لب معطوف بر بینی - مُرتفع مراد شدید شفاعت گر شفاعت کنندہ - شوریدہ پریشان اہرمن شیطان شان مضاف الیہ پا - ودمہ فریب - خون خویشتن مفعول ریزند - یعنی وزیر نے کہا تدبیر اسکی یہہ ہے کہ میرے کان اور ہاتھ کاٹ ناک اور لب چیر ڈالو سخت حکم دیکر بعد اسکے مجکو دار کے نیچے لا کر کھڑا کرو - (تاکہ لوگ سمجھیں کہ دار پر کھینچا جاویگا) پھر کوئی شفیع تم سے مجکو مانگ لے (یعنی شفاعت کرکے دار سے بچا لے) اور یہ کام منظر عام پر ہونا چاہیے جہان چورا ہا ہو پھر مجکو اپنے پاس سے کسی دور بستی مین نکلوا دو پھر دیکھو مین اُن نصرانیون مین کیا شور و شر پھیلاتا ہون جب وہ لوگ مجھ سے دین قبول کرنے لگینگے (یعنی دین کا مفتی مجکو مان لینگے) بس انکا کارخانہ درہم و برہم ہوا سمجھ لیتا - انمین وہ فتنے ڈالونگا کہ شیطان بھی میرے فن سے حیران رہ جاویگا غرض مین جو کارروائی نصرانیونکے ساتھ کرنیوالا ہون وہ اسوقت بیان مین نہین اسکتی جب مجکو قابل اعتماد او پیشوا شمار کرنے لگینگے اسوقت ایک دوسرا جال انکے سامنے پھیلاونگا او حیلون کے سبب دھوکہ مین ڈالونگا اور انکے درمیان سیکڑون چالاکیان وقع کرونگا حتی کہ اپنے ہاتھون اپنا خون خراب کرلینگے قصہ مختصر ہا

پس بگویم من بہ سر نصرانیم | اے خدا اے رازدان میدانیم
شاہ واقف گشت از ایمان من | وز تعصب کرد قصد جان من
خواستم تا دین ز شہ پنہان کنم | انچه دین اوست ظاہر آن کنم
شاہ بوئے برد از اسرار من | متہم شد پیش شہ گفتار من
گفت گفت تو چو در نان سوزن ست | از دل من تا دل تو روزن ست
من ازان روزن بدیدم حال تو | حال تو دیدم ننوشم قال تو

گفت ثانی مصدر مضاف بہ تو مبتدا چو در نان سوزن ست - جملہ مقولہ گفت اول ننوشم یعنی نشنوم - و در بعض نسخ ننوشم بطور استفہام انکاری - ان اشعار مین بیان ہے اس فریب کا مطلب یہ کہ جب میرا یہ حال بنایا جاویگا تو مین نصرانیون سے کہونگا کہ مین باطن مین دین نصرانی رکھتا تھا اور اسپر قسم کھاونگا کہ اے عالم الغیب آپ خوب جانتے ہین بادشاہ کسیطرح میرے دین سے واقف ہوگیا اور تعصب کیوجہ سے میری جان لینے کا قصد کیا مین نے بہت چاہا کہ اپنا دین بادشاہ سے چھپاون اور اُسی کا دین (یہودیت) ظاہر کرون (یعنی ظاہر مین یہودی بنا رہون) مگر بادشاہ کو میرے باطنی خیالات کا پتہ لگ گیا اور میرا زبانی بیان (دعوے یہودیت) اُسکے روبرو بے اعتبار ٹھہرا اور مجھ سے کہنے لگا کہ تیری بات دلین اسطرح چبھتی ہے جیسے فرض کرو سوئی روٹی مین چھپا دی جاوے

تو گو کھانیوالے کو نظر نہ آویگی مگر لقمہ چبا نیکے وقت تو منھ مین چبھے گی اور معلوم ہوجاویگا اسیطرح تیرے دعوے مین جھوٹ کی آمیزش دل مین کھٹکتی ہی اور میرے دل سے تیرے دل تک ایک سوراخ ہی مین نے اس روزن سے تیری حالتِ اصلی کو دیکھ لیا ہی یعنی باہم ایک جگہ مدت تک رہنے سے اسقدر مزاج شناسی اور مناسبت ہوگئی ہی کہ اپنی عقل و فراست سے تیرے مخفی خیالات کو سمجھ سکتا ہون جب تیرا حال دیکھ رہا ہون تو قال کو کب سن سکتا ہون یہ تمام مضمون وزیر کا ہی کہ نصرانیون سے یہ باتین کرونگا۔

گر نبودے جانِ عیسیٰ چارہ ام　　او جہود انہ بکردے پارہ ام
بہرِ عیسیٰ جان سپارم سر دہم　　صد ہزاران منتش بر خود نہم
جان دریغم نیست از عیسیٰ ولیک　　واقفم بر علم دینش نیک نیک
حیف می آید مرا کاین دین پاک　　درمیانِ جاہلان گردد ہلاک
شکر ایزد را و عیسیٰ را کہ ما　　گشتہ ایم این دین حق را رہنما
از جہودان و جہودی رستہ ایم　　تا بہ زنارے میان را بستہ ایم
دور دورِ عیسیٰ ست اے مردمان　　بشنوید اسرار کیشِ او بجان
کاین شہ بے دین ظالم بس عدوست　　می نداند ہیچ دشمن را ز دوست
این فسق میگفت با نصرانیان　　لیک بودش دل بسوی شہ کشان
گفت شہ را کاے شہنشہ صبر کن　　تا من ایشان را کنم از بیخ و بن

یہ بھی تتمہ ہے مضمون وزیر کا کہ مین نصرانیون مین یہ کہونگا یہ کہونگا یعنی اگر عیسےٰ علیہ السلام کی روح مقدس میری چارہ جو اور مددگار نہوتی تو وہ بادشاہ بالکل میرے ٹکڑے کرڈالتا اور مین تو عیسےٰ علیہ السلام کے لیے جان اور سر دینےکو آمادہ ہون بلکہ جان دیکر انکا احسان اپنے اوپر مانون کہ میری جان قبول ہوگئی تو جان بچا نیکے لیے مین نے اخفاءِ دین نہین کیا عیسےٰ علیہ السلام کو جان نذر کرنے سے مجکو دریغ نہین ہے مگر بات یہ ہے کہ مین آپ کے علم دین سے خوب واقف ہون مجکو یہ ضرور افسوس آتا ہے کہ یہ مقدس دین اسطرح جاہلون مین برباد ہوجاوے (کہ کوئی واقف نہ ہونے پاوے اور میری جان تلف ہوجاوے) خدا تعالیٰ کا اور عیسےٰ علیہ السلام کا شکر یہ ادا کیا جاتا ہی کہ ہم اِس دین حق کے رہنما ہوے اور یہودیون اور یہودیت سے نجات نصیب ہوئی جب سے کہ زنارِ دین عیسوی باندھ لیا ہی (کوئی رسم زنار بندی کی ہوگی۔ یا وہ ڈورا مراد ہی جسمین صلیب باندھ کر گلے مین لٹکاتے ہین کذا اقال مرشدی) یہ دَور دین عیسوی کا ہی اُنکے دین کے اسرار کو خوب دل و جان سے سُننا چاہیے کیونکہ یہ بد دین ظالم بادشاہ تو اُنکے دین کا پکا دشمن ہی اور دوست و دشمن کو کچھ نہین پہچانتا (یعنی بڑا بے تمیز و بے انصاف ہی) تو ایسے وقت مین جو علم حاصل ہوجاوے غنیمت ہی ورنہ رہا سہا اسکے ہاتھون برباد ہوجاویگا اور وہ وزیر جو بادشاہ کے سہر پر اُسکو ظالم بد دین کہہ رہا تھا نصاری کے اعتبار سے کہہ رہا تھا یعنی

نصرایون سے جو جا کر کہیگا اُسکی حکایت نقل کر رہا تھا کہ مین اُن لوگون سے آپ کی نسبت یون یون کہونگا اور ویسے دل سے بادشاہ ہی کیطرف مائل تھا (چنانچہ ظاہر ہی) غرض وزیر نے یہ سب مضمون بیان کر کے بادشاہ سے کہا کہ آپ چندے صبر کیجیے دیکھیے مین سب کا استیصال کیے دیتا ہون اور بعض نسخون مین اخیر کے دو شعر نہین ہین اور نہ ... زیادہ مناسب ہی کیونکہ شعر اول کی توجیہ تکلف سے خالی نہین

قبول کردن نصاری مکر وزیر را

چون وزیر این مکر را بر شہ شمرد — از دلش اندیشہ را کلی سترد
کرد با وے شاہ آن کارے کہ گفت — خلق حیران ماندزان راز نہفت
کرد رسوایش میان انجمن — تا کہ واقف شد بحالش مرد و زن
راند او را جانب نصرانیان — کرد در دعوت شروع او بعد ازان
حال عالم این چنین ست اے نفیر — از حسد مے خیزد اینہا سر بسر

ستردن مونڈنا صاف کرنا۔ یعنی جب وزیر نے اپنے مکر کو بادشاہ کے روبرو بیان کیا اسکو اطمینان کلی ہو گیا اور تردد دفع ہو گیا اور اُسکے ساتھ وہی کارروائی کی جو اُسنے بتلائی تھی تمام لوگونکو ایک حیرت تھی کہ ایسے مقرب کو ایسی سزا دی غرض مجمع عام مین اسکو ذلیل و رسوا کیا کہ سب کو اطلاع ہو گئی اور نصرانیونکی آبادی کیطرف اسکو نکال دیا اُسکے بعد اُس وزیر نے دعوتِ دین شروع کی جیسے تجویز کیا تھا اب مولانا فرماتے ہین کہ اہل دنیا کا یہی حال ہی کہ حسد کے سبب طرح طرح کا فریب کیا جاتا ہی گو اپنا بھی ضرر کیون نہو جاوے کچھ پروا نہین رہتی

صد ہزاران مرد ترسا سوی او — اندک اندک جمع شد در کوے او
او بیان مے کرد با ایشان براز — سرّ انگلیون و زنّار و نماز
او بیان مے کرد با ایشان فصیح — دائما ز افعال و اقوال مسیح
چون چنان دیدند ترسایانش زار — می شدند اندر غم او اشکبار
او بظاہر واعظ احکام بود — لیک در باطن صفیر دام بود

انگلیون - بفتح الف و گاف و سکون نون و لام و ضم یا و واو معروف انجیل یا تسبیح ترسایان یعنی لاکھون نصرانی تھوڑے تھوڑے کر کے اُسکے محلہ و فرودگاہ مین جمع ہو گئے اور وہ اُن سے خلوت مین انجیل و تسبیح و زنار و نماز کے اسرار اور فصاحت و بلاغت کے ساتھ ہمیشہ حضرت مسیح علیہ السلام کے افعال و اقوال بیان کیا کرتا اور نصاری جب اُسکی یہ حالت زار دیکھتے کہ کان ناک وغیرہ کاٹ دیے گئے تو اُسکے غم سے بہت روتے وہ کمبخت ظاہر مین تو واعظِ احکام تھا لیکن باطن مین اسطرح مکار تھا جیسا صیاد جال کے پاس بیٹھ کر پرندہ کی بولی بولتا ہی اور پرندہ اپنے ہمجنس کی آواز سنکر اُتر آتا ہی اور جال مین پھنس جاتا ہے۔

بهرِ این بعضے صحابہ از رسولؐ	ملتمس بودند مکر نفس غول
کو چہ آمیزد ز اغراض نہان	در عبادتہا و در اخلاصِ جان
فضل طاعت را نجستندے ازو	عیب باطن را بجستندے کہ کو
مو بمو و ذرہ ذرہ مکر نفس	می شناسیدند چون گل از کرفس
گفت زان فضلے حذیفہ با حسن	تا بدان شد وعظ و تذکیرش حسن
موشگافان صحابہ جملہ شان	خیرہ گشتندے دران وعظ و بیان

ملتمس جوینده - غول گمراه کننده - از اغراض بیان چه است - کرفس اجوائن خراسانی - فضلے اندر کے مفعول گفت خیره حیران یعنی چونکہ بعض اوقات اپنے دشمن کے مکرو فریب کی اطلاع نہین ہوتی جسطرح اُن نصاری کو اُس وزیر کے فریب کی خبر نہوئی اور نفس ہمارا دشمن ہے اور اسیطرح اسمین بھی احتمال ہی کہ شاید کسی وقت اسکی شرارت کا پتہ نہ لگے اور گمراہ کر دے اِسلیے بعض صحابہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے نفس کے مکرون کی تحقیق کیا کرتے کہ یہ عبادت و اخلاص مین کیا کیا پوشیدہ اغراض نفسانی شامل کر دیتا ہی (چنانچہ حدیث مین حضرت حذیفہؓ کا قول آیا ہی فرماتے ہین کہ سب لوگ حضور صلے اللہ علیہ وسلم سے خیر کی تحقیق کیا کرتے اور مین شر کی تحقیق کیا کرتا تاکہ اس سے بچون) طاعات کے فضائل ثواب کو اسقدر اہتمام سے نہ پوچھتے جسقدر عیب باطن (نفس) کی تفتیش کرنے کو کہ اسکو ارشاد فرمایئے اور پوچھ پوچھ کر ایسے محقق ہوگئے کہ مکر نفس کو مو بمو ذرہ ذرہ کر کے اسطرح پہچاننے لگے جسطرح آدمی پھول کو اجوائن سے علٰحدہ پہچان لیتا ہی اور انھین مضامین (علم مکائد نفس) مین سے کچھ مضامین حضرت حذیفہؓ نے حضرت حسن بصریؒ سے کہدیے تھے جس سے انکا پند و وعظ نہایت عمدہ ہوگیا تھا اور محققانِ صحابہ اس وعظ کو سنکر حیران ہوتے تھے کہ اپنے ہم رتبہ لوگون کا کیا علم ہی نہ اسوجہ سے کہ صحابہ اُن علوم سے ناواقف تھے اب اسمین کوئی شبہہ نہ رہا البتہ ایک دوسرا شبہہ یہان اور رہ جاتا ہی کہ محدثین کے نزدیک حضرت حسن بصریؒ کو حضرت حذیفہ سے لقاء نہین ہوا پھر یہ مضمون کس طرح درست ہوگا اسی لیے بعض لوگون نے حسن سے امام حسن علیہ السلام مراد لیے ہین مگر وعظ و تذکیر کا قرینہ اس مراد سے آبی ہے کیونکہ وعظ مین حضرت بصریؒ ہی مشہور ہین پس اولیٰ یہی ہی کہ حضرت حسن بصریؒ ہی مراد لیے جاوین اور جواب اشکال مذکور کا یہ دیا جاوے کہ بتلانا عام ہی خواہ بواسطہ ہو یا بلاواسطہ چونکہ حضرت حذیفہؓ صاحب اسرار مشہور تھے اسلیے اکابر صحابہ مثل حضرت عمرؓ وغیرہ کے اُن سے بہت سی باتین پوچھا کرتے تھے اور حسن بصریؒ بعض صحابہ سے ملے ہین ممکن ہی کہ اُن صحابہ نے حضرت حذیفہؓ سے کچھ سنا ہو اور ان سے حضرت حسن بصریؒ نے سنا ہو پس یہ گفتن حذیفہؓ با حسن بواسطہ ہو گیا۔

متابعت نصارے وزیر جہود را

دل بدو دادند ترسایان تمام	خود چہ باشد قوت تقلید عام

در درون سینہ مہرش کاشتند　　نائب عیسیش می پنداشتند
او بسر دجال یک چشم لعین　　اے خدا فریاد رس نعم المعین

یعنے تمام نصاریٰ اُس وزیر کے تابع ہوگئے واقعی عوام الناس کی تقلید میں بھی کوئی استقلال نہیں ہے بلکہ سمجھے بوجھے محض توہم و تخیل پر جسکے ساتھ چاہیں ہو لیتے ہیں اسکے سینہ میں اُسکا تخم محبت بو لیا اور اُسکو حضرت عیسےٰ علیہ السلام کا نائب سمجھنے لگے حالانکہ وہ باطن میں دجال یک چشم ملعون تھا جو عیسےٰ علیہ السلام کا مخالف ہوگا یعنی مثل دجال کے تھا مکر و ضلال میں چونکہ مضمون خوفناک تھا کیونکہ اسیطرح ہملوگ بھی نفس و شیاطین الانس و الجن کے ہزاروں دھوکوں میں پھنس جاتے ہیں اس لیے مولانا مضطرب ہوکر اللہ تعالےٰ سے التجا کرتے ہیں کہ اے اللہ ہمارے فریاد رسی کیجیے آپ بہت اچھے مددگار ہیں

صد ہزاران دام و دانہ ست اے خدا　　ما چو مرغان حریص بے نوا
دم بدم پابستۂ دام نو ایم　　ہر یکے گر باز و سیمرغی شویم
می رہانی ہر دمے ما را و باز　　سوی دامی میرویم اے بے نیاز

یہ تتمہ ہے مناجات کا یعنی لاکھوں دام و دانے موجود ہیں اور ہماری حالت مرغان حریص کی سی ہے وقتاً فوقتاً ایک نئے دام میں پھنس جاتے ہیں گو ہم باز و سیمرغ ہی کیوں نہو جاویں آپ کی یہ عنایت ہے کہ ہر وقت ہمکو ان داموں سے نکالتے رہتے ہیں مگر ہم پھر دوسرے دام کیطرف چلنے لگتے ہیں مراد یہ ہے کہ نفس و شیطان کے انواع اقسام فریبوں میں پھنس جاتے ہیں گو کتنے ہی بڑے کامل ہو جاویں مگر کچھ نہ کچھ اقل درجہ خطرات و وساوس ہی سہی اُن دشمنوں کا جال ہم پر پڑتا رہتا ہے آپ نور ہدایت (تعلیم نبوت و الہام) سے اُس سے نجات دیتے ہیں پھر دوسرے فریب میں پڑجاتے ہیں۔

ما درین انبار گندم میکنیم　　گندم جمع آمده گم میکنیم
می نیندیشیم آخر ما بہوش　　کین خلل در گندم است از مکر موش
موش تا انبار ما حفره زده است　　وز فنش انبار ما خالی شده است

یعنے ہماری ایسی مثال ہے کہ گندم کے انبار جمع کرتے ہیں پھر اُسکو نہیں پاتے ہم وحشیوں کو یہ سوچ نہیں ہوتی کہ یہ خرابی مکر موش سے واقع ہو رہی ہے اُسنے انبار گندم تک غار بنا رکھا ہے اور اُسکی کارروائی سے تمام انبار خالی ہوگیا ہے اسیطرح ہملوگ اعمال حسنہ کرتے جاتے ہیں مگر اُنکے انوار و آثار و برکات کا کہیں نشان نہیں پاتے اُسکی وجہ یہی ہے کہ نفس و شیطان اغراض و امراض عجب و ریا وغیرہ پیدا کرکے سب ضائع کردیتا ہے۔

اول ای جان دفع شر موش کن　　وانگہان در جمع گندم جوش کن
بشنو از اخبار آن صدر صدور　　لا صلوٰة تم الا بالحضور
گر نہ موشے دزد در انبار ماست　　گندم اعمال چل سالہ کجاست
ریزه ریزه صدق ہر روزے چرا　　جمع می ناید درین انبار ما

موش مراد نفس و شیطان۔ جوش کن کوشش کن۔ صدر صدور سرداران مراد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انبار مراد حسنات

چہل سال مراد زمان مدید۔ اوپر بیان فرمایا تھا کہ نفس و شیطان مثل موش کے ہمارے اعمال کو ضائع کرتے ہین اب فرماتے ہین کہ اول اسکو دفع کر و پھر اعمال جمع کرو یعنی اخلاص سے عمل کرو ریا و عجب کو اسمین مت آنے دو پھر اعمال قابل اعتبار ہونگے) آگے تاکید کے لیے فرماتے ہین کہ احادیث سے دیکھو کیا معلوم ہوتا ہی کہ نماز تام و کامل نہین ہوتی بدون حضور قلب کے (اور حضور قلب) بدون دفع موش کے دشوار ہی پس دفع موش ضروری ٹھہرا) آگے موش کے وجود پر متنبہ فرماتے ہین کہ اگر ہمارے انبار اعمال مین موش نفس و شیطان نہین لگ رہا ہی تو پھر ذخیرہ اعمال کا (یعنی اُسکے انوار و برکات) کہان ہین اور اُنکے آثار محبت الٰہی بغض دنیا کیون نہین مرتب ہوتے) اگر روزانہ صدق و اخلاص کا ایک ایک ریزہ بھی جمع ہوتا رہتا تو کیا ایک انبار نہو جاتا ف ریا و عجب و دیگر اخلاق ذمیمہ مثل شہوت غضب وغیرہ کے دفع کرنے کے دو درجے ہین اول یہ کہ اپنے اختیار سے اُنکا قصد نہ کرے اور جو پیش آوے اسکو بُرا سمجھے اور اُسکے مقتضا کے موافق عمل نہ کرے گو خطرات و وساوس کا ہجوم رہے یہ مرتبہ اختیاری اور فرض ہی اور خطرات کا ہجوم غیر اختیاری ہی کچھ مضر نہین دوسرا درجہ یہ کہ ان اخلاق کی بیخ و بنیاد ہی کا استیصال ہو جاوے یعنی نفس مین انکا تقاضا اور میلان بھی نرہے اور یہ ایسے ہی مبغوض ہو جاوین جیسے گندگی طبعًا مبغوض و مستقذر ہوتی ہی اسکی تحصیل مستحب ہے اور موجب کمال اور عادۃً موقوف ہی مجاہدہ و ریاضت اور خلوت طویلہ پر اور یہی دو مرتبے ہین حضور قلب کے نماز مین اول یہ کہ نماز یا کسی نیک عمل مین بطور مقصودیت کے کوئی غیر اللہ قلب مین حاضر نہو یعنی عبادت سے مقصود کسی مخلوق کی رضا یا اُس سے مال و جاہ کا حاصل کرنا نہو یہ حضور قلب فرض ہی اور بدون اسکے نماز قبول نہین ہوتی اور عذاب ریا کا مستحق ہوتا ہی۔ دوسرا مرتبہ یہ کہ نماز مین بجز خدا تعالےٰ کے قلب کا التفات بطور تخییل کے بھی کسی جانب نہو پھر اسمین بھی دو مرتبے ہین ایک یہ کہ باختیار خود کسی غیر کا خیال قلب مین نہ لاوے اسکو خشوع کہتے ہین اور آیات و احادیث سے یہ بھی موکد معلوم ہوتا ہی گو درجۂ فرض مین نہو۔ دوسرا مرتبہ یہ کہ بلا قصد بھی کسی کا خیال نہ آوے یہ بدون فنا نفس و قلب کے نصیب نہین ہوتا اور اسکی تحصیل مستحب ہے ف لَاصَلٰوۃَ اِلَّا بِحُضُوْرِ الْقَلْبِ کتب احادیث مین نظر سے نہین گذرا مگر اسکا مضمون بالکل قرآن و حدیث سے ثابت ہی پس بزرگون کا اسکو حدیث کہنا شاید بطور روایت بالمعنی کے ہو۔

پس ستارۂ آتش از آہن جہید	وان دل سوزیدہ پذرفت و کشید
لیک در ظلمت یکے دزدِ نہان	می نہد انگشت بر استارگان
میکُشد استارگان را یک بیک	تا کہ نفروزد چراغے بر فلک

ستارۂ آتش شرارۂ آتش مراد اعمال صالحہ۔ آہن چقماق مراد جوارح و اعضا۔ سوزیدہ سوختہ کہ زیر چقماق نہند مراد دل عامل۔ ظلمت مراد جہل از علوم طرق مجاہدہ و دفع نفس و شیطان۔ دزد نہان مراد نفس و شیطان چراغ بر فلک نفروختن مراد قبول نشدن اعمال۔ ان اشعار مین تمثیل ہی کہ نفس و شیطان کسطرح اعمال حسنہ کو ضائع کر دیتا ہی اور یہ اشعار قصّہ طلب ہین وہ قصّہ اسی کتاب مستطاب کے دفتر ششم کے شروع مین آویگا کہ کسی کے گھر ایک چور آیا اُسنے تحقیق کرنیکے واسطے چقماق نکال کر اُسکے نیچے روئی یا کپڑا یا اسی قسم کی کوئی چیز رکھ کر اسکو جھاڑا اس سے چنگاری سوختہ مین آگئی چور چپکے سے اُسکے پاس آ پہنچا چونکہ تاریکی تھی نظر نہ آیا اور چپکے سے اُسنے اس چنگاری کو اُنگلی سے دبا کر بجھا دیا اسیطرح ایک ایک چنگاری

پیدا ہوتی تھی اور وہ اُسکو بجھا دیتا تھا غرض لومڑی نے یہ پائی کہ اُس سے اپنے مال و متاع کی حفاظت کرسکتا اور جو نظر آجاتا اسی طرح اعمال اور عبادات اعضاء سے صادر ہوتے ہین اور قلب مین اُس سے کچھ نور و برکت بھی پیدا ہوتا ہی مگر نفس و شیطان صفات ذمیمہ ریا و عجب وغیرہ کے ذریعہ سے اُسکو مٹا دیتا ہی اور انوار قبول جمع نہین ہونے پاتے و ظلمت عمل سے ہمکو پتہ نہین لگتا

چون عنایاتت بود با ما مقیم ۔۔۔ کے بود بیمے ازان دزد لئیم

گر ہزاران دام باشد در قدم ۔۔۔ چون تو با مائی نباشد ہیچ غم

اسمین جناب باری سے عرض ہے یعنی گو نفس و شیطان کا مکر اندیشہ ناک ہی لیکن آپکی عنایت و الٰہی ہم پر ہو تو اس سے کچھ اندیشہ نہین اگر ہر ہر قدم پر ہزارون جال ہون لیکن اگر آپ ہمارے ساتھ ہون تو کچھ غم نہین ف اسمین اشارہ ہی کہ سالک کو اپنی معرفت و مجاہدہ پر اعتماد نہ چاہیے بلکہ حق جل و علا شانہ سے التجا کرتا رہے اور اُنکے فضل پر نظر و اعتماد رکھے للشیرازی تکیہ بر تقویٰ و دانش در طریقت کافریست ؎ راہرو گر صد ہنر دارد توکل بایدش ؎ تقوے عمل دانش علم باقی ظاہر ہی۔

ہر شبے از دام تن ارواح را ۔۔۔ میرہانی میکنی الواح را

میرہند ارواح ہر شب زین قفس ۔۔۔ فارغان نے حاکم و محکوم کس

شب ز زندان بے خبر زندانیان ۔۔۔ شب ز دولت بیخبر سلطانیان

نے غم و اندیشۂ سود و زیان ۔۔۔ نے خیال این فلان و آن فلان

ارواح را مفعول میرہانی میکنی اکنندین۔ فارغان از ارواح یا از غم یہ نظیر ہو مضمون سابق گر ہزاران دام باشد الخ کی یعنی اگر آپ چاہین ہم کو قید شرور نفس و شیطان سے چھڑا سکتے ہین جس طرح روزمرہ ہر شب ہم دام تن سے ارواح کو چھڑا دیتے ہین گویا زندان (تن) کے تختے اور کیوڑا دکھا کر قیدیون (ارواح) کو رہائی دیتے ہین پس ہر شب کو اس قفس تن سے ارواح چھوٹ جاتی ہین اور بالکل بیفکر ہو جاتی ہین نہ کسی کی حاکم رہتی ہین نہ کسیکی محکوم نہ زندانیون کو زندان کی خبر رہتی ہی نہ سلطنت والون کو دولت کی خبر رہتی ہی نہ نفع کی فکر نہ نقصان کا اندیشہ نہ زید کا خیال نہ عمرو کا حاصل یہ کہ جس طرح ارواح کو روز کے روز اتنی بڑی قید سے اس طرح رہائی دیتے ہین کہ محض بے غم ہو جاتی ہین اگر ہم کو بھی باطنی آفات سے بے غم کردین تو آپ کو کیا دشوار ہے۔

در تمثیل عارف و حال او و معنی آیۂ اللّٰہ یتوفی الانفس حین موتہا والتی لم تمت فی منامہا

حال عارف این بود بیخواب ہم ۔۔۔ گفت ایزد ہم رقود زین مرم

خفتہ از احوال دنیا روز و شب ۔۔۔ چون قلم در پنجۂ تقلیب رب

آنکہ او پنجہ نہ بیند در رقم ۔۔۔ فعل پندارد بہ جنبش از قلم

یعنے جو حال اور لوگونکا خواب مین ہوتا ہے کہ دنیا سے بیخبر و بے تعلق ہو جاتے ہین عارف کو بدون خواب کے

بیداری مین بھی وہ حال حاصل ہے کہ تن بدن سے محض بے خبر و بے تعلق ہین جیسے اللہ تعالےٰ نے اصحاب کہف کی شان مین فرمایا ہی تحسبہم ایقاظا وہم رقود تعنے اے مخاطب تو اُنکو جاگتا گمان کرتا ہی (بوجہ اُنکی آنکھ کھلی ہونے کے) اور حالانکہ وہ سوتے ہوے ہین (یہ مطلب نہین کہ اس آیت مین عارفین کی بے تعلقی و بیخبری دنیا کا بیان ہی اور یہ اُسکی تفسیر ہی بلکہ مطلب یہ ہے کہ جو قصہ اس آیت مین مذکور ہی عارف کا حال اُسکے مشابہ ہی غرض تشبیہ مقصود ہی نہ تفسیر خوب سمجھ لو اس مضمون سے نفرت مت کرو یعنی ہمارے اس دعوی کی تکذیب مت کرو کہ عارفین کا ایسا حال ہوتا ہی تو مشارٌ الیہ مصرعٔ اولی ہی نہ آیت فافہم) اب اس تشبیہ کی توضیح فرماتے ہین کہ احوال دنیا سے تمام اوقات غافل رہتے ہین (یہ مطلب نہین کہ وہ بیہوش ہین کیونکہ یہ تو ایک قسم کا استغراق ہے جو نہ کمال مقصود ہے نہ اُسکو دوام ہے نہ وہ ہر عارف کے لیے عام ہی بلکہ مطلب یہ ہی کہ جو چیزین حاجب عن اللہ ہین اور جو افعال و اقوال اللہ تعالےٰ سے غافل اور دور کرنے والے ہین اُن حضرات کو اُن امور کی طرف میلان و التفات نہین اور کوئی امر اُن سے خلاف مرضی حق صادر نہین ہوتا چنانچہ دوسرے مصرعہ مین اسکی تصریح ہی کہ) اللہ کے ایسے مطیع ہین جیسے قلم ہوتا ہے کہ کاتب جدھر چاہتا ہی اسکو چلاتا پھراتا ہی (یہ مقصود نہین کہ مثل قلم کے اُنکی حرکات و افعال اضطراری ہین اول تو یہ عقیدۂ اہل حق کے خلاف ہی دوسرے اسمین ان حضرات کا کوئی کمال بھی نہو گا مثل مشین کے ہو جاوینگے اپنے ارادہ سے اطاعت اُنکے لیے ثابت نہو گی بلکہ مقصود یہ ہی کہ انھون نے اپنی رضا و اختیار کو رضا و اختیار خدا وندی مین ایسا فنا کر دیا ہے کہ باوجودیکہ اقوال و افعال ان سے بقصد و اختیار صادر ہوتے ہین مگر چونکہ احکام شرعیہ اُنکے نزدیک مثل امور طبعیہ کے ہو گئے ہین جنمین انسان کا اختیار نہین ہوتا اسلیے اُن کے حرکات مشابہ حرکت قلم کے ہو گئے ہین کہ تابع تحریک کاتب کے ہوتا ہی گو اسکا تابع ہونا اضطرارًا ہے اور اُن کا تابع ہونا اختیارًا ہے یہ تقریر تو افعال اختیاریہ کے اعتبار سے ہی اور اگر احوال اضطراریہ یعنی غیر اختیاریہ اور خود صفت اختیار کے (کہ غیر اختیاری ہی) اعتبار سے یہ حکم کہا جاوے تو مطلب یہ ہو گا کہ حالات و تاثیرات اسباب طبعیہ کیطرف اصلا التفات نہین فرماتے حتی کہ اپنے افعال کو بھی باعتبار مؤثریت کے اپنی طرف منسوب نہین سمجھتے بلکہ ہر وقت سبب حقیقی (حضرت خالق جل و علا شانہ) کا جو کہ منتہا سب اسباب و علل کا ہے مشاہدہ کرتے ہین اور اپنے کو مثل قلم بپنجۂ کاتب کے جانتے ہین گو افعال غیر اختیاری کے اعتبار سے یہ حکم سب کے لیے عام ہی کہ سب ہی کی حالت مثل قلم فی ید الکاتب کے ہی مگر جہلا و روکی نظر اسباب ظاہری پر ہی اور اُنکی نظر سبب حقیقی پر ہے اس لیے اس علم و معرفت کے اعتبار سے اُنکی تخصیص اس حکم مین کیگئی آگے عوام کا حال بیان فرماتے ہین کہ جس شخص کو پنجہ نظر نہ آتا ہو وہ جنبش کو قلم کا فعل سمجھیگا اسی طرح عوام نے کہ امور اختیاریہ مین اپنے کو تابع احکام نہین بنایا خود رائی اختیار کی اور امور غیر اختیاریہ مین سبب حقیقی سے غافل رہے۔

ف ان اشعار مین توحید افعال کیطرف اشارہ ہی جسکا عنوان اس طرح مشہور ہی لا فاعل الا اللہ اس کا یہ مطلب نہین کہ خدا تعالےٰ کے سوا کسیکی طرف کوئی فعل منسوب نہین اول تو یہ عقائد حقہ کے خلاف پھر صدور قبائح کا جناب باری تعالی سے

توحید افعالی

اسمین لازم آتا ہے پھر مشاہدہ اور وجدان بھی اسکی تکذیب کرتا ہے پھر یہ کہ تمام شرائع کا اسمین ابطال لازم آتا ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ منتہا سب اسباب فعل کا یا یون کہیے کہ خالق افعال کا بجز حق تعالے کے کوئی نہین گو وسائط و ظاہری اسباب اور بھی ہین چونکہ عارف کو دوسرے فاعلین کیطرف التفات نہین ہوتا اس لیے وہ انکی نفی کر دیتا ہے سو واقع مین یہ نفی باعتبار قابل التفات ہونیکے یا التفات کرنیکے ہے یعنی کوئی فاعل قابل التفات کے یا ملتفت الیہ نہین بجز اللہ تعالی کے اسیطرح توحید صفاتی و توحید ذاتی کو سمجھنا چاہیے کہ اسکا یہ مطلب نہین کہ بجز صفات و ذات خداوندی کے کوئی صفت یا ذات موجود نہین بلکہ عارف کو کسی اور کی ذات و صفت کیطرف التفات نہین ہوتا اس مرتبہ مین وحدۃ کا حکم ہوتا ہے سو یہ تینون مراتب توحید وجودی کے فروع ہین جسکے معنی شرح دیباچہ مین گذر چکے ہین۔

شعر زین حال عارف وانمود	خلق را ہم خواب حسی در ربود

یعنی اللہ تعالے نے اپنی رحمت عامہ سے چاہا کہ عوام الناس کو بھی عارفین کی بیخودی و استغراق و مشغولی بحق سے آگاہ فرماوین تاکہ ان حالات کے حاصل کرنے کا شوق ہو اسلیے لوگون پر خواب کو مسلط کر دیا کہ اسی نمونہ پر قیاس کر لین۔

رفتہ در صحرای بیچون جان شان	روح شان آسودہ و ابدان شان
فارغان از حرص و اکباب و حصص	مرغ وار از دام جستہ در قفص

اکباب سرنگون شدن بر چیزے مراد حرص و طلب۔ یہ رجوع ہی مطلب سابق کیطرف سے ہر شبے از دام تن ارواح را الخ یعنے خواب مین میدان بیکیف (عالم مثال) مین انکی روح چلی جاتی ہو اور روح اور بدن دونون آسودہ ہوجاتے ہین (یعنی فکر و تشویش کہ فعل روح کا ہو اور تعب و مشقت کہ فعل جسم کا ہو سب قطع ہوجاتے ہین) حرص و طلب اور اپنے حقوق اور حصون سے فارغ و بے فکر ہوجاتے ہین جیسے پرندہ کہ دام اور قفس سے چھوٹ جاوے ف عالم مثال ایک عالم ہی جو عالم شہادت و عالم غیب کے درمیان ہو اسکو عالم برزخ بھی کہتے ہین۔ قرآن و حدیث کے اشارات سے اور اہل کشف کی تصریحات سے اُسکا وجود ثابت ہی بعد مرگ تا قیامت اسی مین رہنا ہوتا ہی اور خواب مین وہی منکشف ہوتا ہی اور بعض بزرگون کے کلام سے معلوم ہوتا ہی کہ وہ عالم مقداری ہی مگر مادی نہین پس مقداری ہونے کے اعتبار سے عالم اجسام کے مشابہ ہی اور غیر مادی ہونے کے اعتبار سے عالم ارواح کے مشابہ ہی پس اجسام کہ مادہ و مقدار دونون رکھتے ہین اور ارواح کہ مقدار و مادہ دونون سے منزہ ہین یہ عالم ان دونون کے ساتھ ایک ایک وصف مین مشابہت رکھتا ہے چونکہ کیفیات مخصوصہ بالمادہ سے یہ عالم منزہ تھا اس لیے اُسکو بیچون و بیکیف کہدیا ورنہ کیفیات لازمۂ مقدار کے ساتھ وہ موصوف ہی غرض اُسکا بیچون ہونا خاص کیفیت کے اعتبار سے ہی مطلق کیفیت کے اعتبار سے نہین۔

چون بسوے دام باز اندر شوند	داد جویان در پے داور شوند
وز صفیرے باز دام اندر کشی	جملہ را در داد و در داور کشی
چونکہ نور صبحدم سر بر زند	کرگس زرین گردون پر زند

ترکِ رُوز آخر چو بازرین سپر — هندوی شب را بہ تیغ افگندہ سر
میل ہر جانے بسوے تن شود — ہر تنے از روح آبستن شود
فالق الاصباح اسرافیل وار — جملہ را در صورت آرد زان دیار
روحہاے منبسط را تن کند — ہر تنے را باز آبستن کند

دام مراد تن - دام اندر یعنی اندر دام - داور حاکم وحکومت کرگس زرین مراد آفتاب ترک روز مراد - روز (کمانی بجین الماء) زرین سپر مراد آفتاب - ہندو منسوب بہ ہندو در محاورۂ فارسیان بمعنی دزد آبستن حاملہ فالق الاصباح شگافندۂ صبح مراد حق تعالے منبسط کشادہ از قید تن) تن کند در تن کند - ان اشعار مین بیان ہو سوکر اٹھنے کا یعنی پھر جب ارواح دام تن مین آجاتی ہین تو اپنے دنیوی کام مین مشغول ہو جاتی ہین مثلاً اپنی دادخواہی کے لیے حاکم کے پیچھے پیچھے پھرتی ہین (دوسرا شعر بھی پہلے شعر کا بیان ہے کہ) اپنے حکم قدرت سے ارواح کو دام تن مین پھنسا دیتے ہین (جس طرح صیاد اپنی صفیر سے پرندہ کو جال مین بلا لیتا ہے) اور سب کو دادخواہی وحکومت مین (یعنے مختلف کامون مین) لگا دیتے ہین (پھر آگے اسکی زیادہ تفصیل ہو) جب صبح کی روشنی ظاہر ہوتی ہو اور آفتاب چرخ کہ مشابہ کرگس زرین کے ہے پر پھیلاتا ہے غرض وقت روز کہ شب کو دفع کرنیمین مشابہ ترک یعنی سپاہی کے ہے زرین سپر لیکر تلوار سے ہندوی شب کا سر جدا کر دیتا ہو یعنی دن کے آنے سے رات جاتی رہتی ہو اسوقت ہر روح کا میلان بدن کی طرف ہوتا ہو اور ہر بدن روح سے اس طرح بھر جاتا ہے جیسے حاملہ کا رحم بچہ سے بھر جاتا ہے اللہ تعالے اسرافیل علیہ السلام کی طرح (کہ قیامت مین اُنکے صور پھونکنے سے سب زندہ ہو جاوینگے) تمام مخلوقات کو صورتِ (جسد) مین اُس دیار بیچون (عالمِ مثال) سے لے آتے ہین اور ارواح کو کہ قید سے کشادہ ہو گئی تھین پھر بدن کے اندر مقید کر دیتے ہین اور تمام ابدان کو ارواح سے پر کر دیتے ہین -

اسپ جان را میکند عاری ززین — سر النوم اخو الموت است این
لیک بہر آنکہ روز آیند باز — برنہد بر پاے شان بندِ دراز
تاکہ روزش واکشد زان مرغزار — در چراگاہ آردش در زیر بار

اسپ جان مراد روح کہ باعتبار کشیدن تعلقاتِ دنیا باسپ تشبیہ دادہ - زین تعلق مشاغل دنیا عاری کردن از مشاغل دنیا رہا کردن - بندِ دراز کنایہ از تعلق روح با بدن کہ حیات موجبۂ طویلہ است مرغ بفتح میم نوعی از گیاہ ہندی دُوب - مرغزار سبزہ زار مراد عالم مثال چراگاہ مراد عالم دنیا - ان اشعار مین دوبارہ سو جانے کا ذکر ہے یعنی روح کو پھر تعلقات دنیویہ سے خالی کر دیتے ہین اور النوم اخو الموت جو حدیث مین آیا ہے یعنے سونا مشابہ مرنے کے ہے اسکی یہی حقیقت ہے کہ سونے مین بے تعلقی دنیا سے موجود ہو لیکن اس مصلحت کیلیے کہ دن کو پھر بدن کی طرف آسکین اُنکے پانون مین ایک رسن دراز باندھ دیتے ہین (جسطرح گھوڑے کو چرنے کے لیے چھوڑنے کے وقت رسی باندھ دیتے ہین کہ جب چاہین کھینچکر اپنے کام مین لگالین یعنی تعلق حیات باقی رکھتے ہین تاکہ

دن کے وقت پھر عالم مثال سے عالم دنیا مین بار تعلقات دنیوی کے لادنے کیلیے اُسکو کھینچ لین ف اہل کشف کے
کلام سے معلوم ہوتا ہی کہ اللہ تعالے نے انسان کو دو جسم عطا فرمائے ہین ایک جسم عنصری کہ دنیا مین رہتا ہے اور
آخرت مین بھی محشور ہوگا اور اسی پر سب ثواب و عذاب ہوگا۔ دوسرا جسم مثالی کہ عالم مثال مین موجود ہے
اور خواب مین نظر آتا ہے اور روح حقیقی جو من امر ربی ہی (نہ طبی کہ اس کا تعلق صرف جسم عنصری سے ہی) دونون
جسمون سے تعلق رکھتی ہی جاگنے کی حالت مین اس روح کی توجہ جسم عنصری کیطرف زیادہ ہوتی ہی اور سونیکی حالت
مین اسکی توجہ جسم مثالی کی طرف زیادہ ہوجاتی ہے پس روح کا بدن سے نکلنا اور عالم مثال مین جانا اس سے مراد یہی
ہی کہ جسم عنصری سے تعلق ضعیف ہوکر جسم مثالی سے تعلق بڑھ جاتا ہی اور عالم مثال سے بدن مین اسکا آنا اس سے مراد
یہی ہی کہ جسم مثالی سے تعلق ضعیف ہوکر جسم عنصری سے زیادہ ہوجاتا ہی اور یہی مطلب ہوسکتا ہی آیت کا جو اس شرح
مین مذکور ہے یا بعبارت دیگر توفی انفس سے مراد قبض یعنی تعطل حواس بحذف مضاف (حواس الانفس) ہی واللہ اعلم

کاش چون اصحاب کہف آن روح را	حفظ کردی یا چو کشتی نوح را
تا ازین طوفان بیداری و ہوش	وا رہیدی این ضمیر و چشم و گوش

اوپر کے اشعار مین حالت خواب کی راحت و بے التفاتی دنیا کا بیان ہے اس کو سنکر عارف بوجہ اس کے کہ
التفات الی غیر اللہ سے اسکو نفرت ہی تمنا کرتا ہی (بس یہ اشعار عارف کا مقولہ ہی) کہ کیا خوب ہوتا اگر اصحاب کہف
کی طرح اس روح کو عالم مثالی ہی مین محفوظ رکھتے (اور یہان نہ آنے دیتے) یا اگر اصحاب کہف کیطرح اسقدر
مدت دراز تک کہ تین سو نو سال ہین وہان نہ رکھتے تو اتنی ہی مدت تک محفوظ رکھ لیتے جتنے روز کشتی نے حضرت
نوح علیہ السلام کی حفاظت کی کہ چند ماہ تھے (مطلب یہ کہ اگر یہ نوم اطول یا طویل ہوتی تو کیا خوب ہوتا) تاکہ بیداری
و ہوشیاری کے اس طوفان سے (جو التفات غیر اللہ سے برپا ہوتا ہی) قلب و حواس کو نجات ہوجاتی۔
ف سالک پر مختلف حالات طاری ہوتے ہین جب استغراق کا غلبہ ہوتا ہی اسی تمنا کرتا ہی ورنہ بیداری کیحالت
مین خیال غیر کے آنے اور اُسکو قصداً ہٹانے سے جو مجاہدہ ہوتا ہی وہ استغراق سے کہین افضل ہی۔

ای بسا اصحاب کہف اندر جہان	پہلوی تو پیش تو ہست این زمان
غار با تو یار با تو در سرود	مہر بر چشم ست و بر گوشت چہ سود
باز گو کہ چیست این روپوشہا	ختم حق بر چشمہا و گوشہا

اوپر اس شعر مین (حال عارف این بود بیخواب ہم الخ) ذکر کیا تھا کہ عوام کی جو حالت بیخبری دنیا کی خواب مین
ہوتی ہے وہ اولیاء اللہ کو بیداری مین نصیب ہوتی ہے اور اُس شعر مین اُن کو اصحاب کہف سے تشبیہ دی
تھی جیسا کہ اسکی شرح مین بیان کیا گیا ہی اب اُسی مضمون کی طرف رجوع فرماتے ہین گویا سامع دریافت کرتا ہی
کہ جن لوگونکا آپ بیان کر رہے ہین وہ لوگ کہان ہین ہمکو بھی بتلائیے اسکا جواب دیتے ہین کہ ہزارون اولیاء اللہ
جو مشابہ اصحاب کہف کے ہین (اس صفت مین کہ ظاہراً بیدار اور واقع مین دنیا سے بے خبر) دنیا مین

فضربنا علی آذانہم فی الکہف سنین عددا

موجود ہین تمھارے پاس تمھارے سامنے۔ اس زمانہ مین تمھارے یار غار یعنی ظاہر مین تمسے ملے جلے تمسے باتین کرتے ہونگے مگر جب چشم و گوش پر مہر لگ گئی ہو تو انکے ہونے سے تمکو کیا نفع۔ اب پوچھتے ہین کہ تبلاؤ تو سہی یہ حجابات کس وجہ سے ہین کہ اولیاء اللہ کو پہچان نہین سکتے۔ خود ہی جواب دیتے ہین کہ اللہ کی مہر لگ گئی ہے چشم و گوش پر اسکے اس مہر کی تعین کرتے ہین تاکہ اسکے ازالہ کا اہتمام ممکن ہو

قصہ دیدن خلیفہ لیلی را

گفت لیلی را خلیفہ کان توئی	کز تو مجنون شد پریشان و غوی
از دگر خوبان تو افزون نیستی	گفت خامش چون تو مجنون نیستی
دیدۂ مجنون اگر بودے ترا	ہر دو عالم بے خطر بودے ترا
باخودی تو لیک مجنون بیخود است	در طریق عشق بیداری بدست

غوی گمراہ۔ خطر قدر و منزلت۔ حاصل قصہ کا ظاہر ہے کہ لیلی سے خلیفہ نے پوچھا کہ وہ تو ہی ہے جس سے مجنون پریشان و عقل گم کردہ ہو گیا دوسرے حسینوں سے تو کسی بات مین زیادہ تو ہے نہین پھر یہ کیا بات اُس نے جواب دیا کہ چونکہ مجنون نہین تو خاموش ہی رہ اگر تجھکو مجنون کی آنکھ میسر ہوتی اُس وقت دونون عالم تیرے نزدیک بیقدر معلوم ہوتے تجھ مین اور مجنون مین فرق یہ ہے کہ تو اپنی خودی مین ہے اور مجنون خودی سے گذر گیا ہے (اس لیے تجھکو میری خوبی کا ادراک نہین ہو سکتا اور مجنون کو میرے سوا کسی پر نظر نہین اسلیے اُسنے ادراک کر لیا) اور طریق عشق مین بیداری اور ہوشیاری بُری بات ہے مولانا نے اس تمثیل مین مہر مذکور کی تعین فرمادی کہ وہ مہر و حجاب دنیا کی ہوشیاری و خبرداری ہے جسمین کثرت خیال غیر اللہ لازم ہے پس جب غیر اللہ کا خیال دامنگیر حال ہو گا تو اللہ کا خیال اور طلب اور اس طلب کا ذریعہ یعنی اہل اللہ کی تلاش اور پہچان کہان میسر ہو گی چنانچہ آگے تفصیل سے بتاتے ہین

ہر کہ بیدارست او در خواب تر	ہست بیداریش از خوابش بتر
چون بحق بیدار نبود جان ما	ہست بیداری چو در بندان ما
جان ہمہ روز از لگدکوب خیال	وز زیان و سود و از خوف زوال
نے صفا می ماندش نے لطف و فر	نے بسوے آسمان راہ سفر

در بندان قلعہ و بندی خانہ۔ ان اشعار مین دنیا کی ہوشیاری اور دنیا کے خیالات کی مذمت ہے یعنی جو شخص دنیا کا دانا عاقل ہے وہ خدا سے زیادہ غافل ہے اور اسکی بیداری اسکے سونے سے (جسمین بالکل حواس معطل ہو جاتے ہین) بدتر ہے (کیونکہ بیداری مین تحصیل دنیا کے لیے معاصی مین مبتلا ہوتا ہے پس دنیا کی بیداری و ہوشیاری کچھ بھی نہین اصل بیداری توجہ الی اللہ ہے) جب اللہ تعالے کے ساتھ ہمکو آگاہی و توجہ نہوئی تو بیداری واقع مین ہمارے لیے جیلخانہ ہے اگر اس بیداری کی بدولت قید تعلق ما سوی اللہ مین زیادہ مقید ہوتے ہین اس ما سوی اللہ کی طلب اور فکر مین روح کو ہر وقت کے پریشان خیالات کے لگدکوب سے اور دنیا کے نفع و نقصان کے خیال سے اور زوال مال و جاہ کے اندیشہ سے

ایسا مضر ہو پہونچا ہو کہ نہ اُسمین صفائی ور رونق رہتی ہے نہ لطافت وزیبائش رہتی ہو نہ عالم علوی کی طرف سفر کرسکتی ہو
کیونکہ توجہ تام دو طرف نہین ہوسکتی جب شب و روز تحصیل لذات عالم سفلی مین توجہ مبذول رکھے گا ظاہر ہے
کہ عالم علوی کے لذات کیطرف متوجہ نہین ہوسکے گا۔

خفتہ آن باشد کہ او از ہر خیال
دارد امید و کند با او مقال

نے چنانکہ از خیال آید بحال
آن خیالش گردد او را صد وبال

دیو را چون حور بیند او بخواب
پس ز شہوت ریزد او با دیو آب

چونکہ تخم نسل را در شورہ ریخت
او بخویش آمد خیال از وی گریخت

ضعف سر بیند از ان و تن پلید
آہ از ان نقش پدید و ناپدید

اسکے قبل کے اشعار مین بیداری کی دو قسمین بتلائی ہین ایک بیداری بدنیا کہ مذموم ہو اور اس کے ضمن مین
خیالات کا مضر ہونا بھی بتلایا دوسرے بیداری بحق کہ محمود ہے اس مضمون سے خفتن کی بھی دو قسمین نکل آئین ایک خفتہ
از دنیا کہ محمود ہو ایک خفتہ از حق کہ مذموم ہو ان اشعار مین ان ہی دو قسمون کا بیان ہو کہ ہمارے کلام سے جو خفتہ کی
فضیلت اور خیالات کی مذمت معلوم ہوتی ہے اس سے مطلق خفتہ مراد نہین اور اسی طرح مطلق خیال کی مذمت
بھی مقصود نہین بلکہ خفتہ از دنیا کے خیالات تو نافع ہین پس وہ او خفتہ ہے کہ جسکے خیالات ایسے محمود ہون کہ ہر
خیال سے اُسکو امید وصول الی اللہ ہو اور وہ خیال اس سے گفتگو کرے (یعنی خیالات طاعت و نگہداشت
قلب کہ وہ ذریعہ وصول الی اللہ کا بھی ہو اور اُس سے واردات و علوم و حقائق بھی قلب پر فائض ہوتے ہین
چونکہ وہ خیالات سبب اُن علوم و حقائق کے ہین اسلیے مجازاً یون کہدیا ہو کہ وہ خیالات اُس سے گفتگو کرین
جیسا اس آیت مین ام انزلنا علیہم سلطانا فھو یتکلم بما کانوا بہ یشرکون) اور وہ خفتہ مراد نہین جسکے خیالات ایسے
پریشان و مذموم ہون کہ جب خیال سے اپنی اصلی حالت (بیداری) مین آوے تو وہ خیال اس کے لیے وبال جان
بنجاوے (یعنی دنیا کے پریشان خیالات کا اسوقت تو اسمین لذت ملتی ہو مگر جب اصلی بیداری یعنی موت کی نوبت
آوے گی اُسوقت بجز گناہ و وبال کے کچھ نظر نہ آویگا) اس خفتہ اور اس خیال کی ایسی مثال ہے جیسے کوئی شخص
خواب مین شیطان کو ایک حسین عورت کی شکل مین دیکھے اور اُس سے شہوت رانی کرکے آب ریزی کرے جب
اُس نطفہ کو کہ تخم نسل تھا زمین شور یعنی محل بے ثمر مین صرف کرچکا اُسوقت ہوش مین آگیا اور وہ خیالی صورت
غائب ہوگئی دیکھتا ہو کہ سر مین ضعف ہوگیا اور بدن ناپاک ہوگیا اب افسوس کررہا ہو کہ وہ خیالی صورت کسطرح
تو نظر آئی اور کسطرح جاگ کر غائب ہوگئی کیونکہ اُسکا وجود تو صرف خیالی تھا نہ واقعی یہی حال طالب غیر اللہ کا ہے

مرغ بر بالا پران و سایہ اش
میرود بر خاک پران مرغ وش

ابلہی صیاد آن سایہ شود
میرود چندانکہ بے مایہ شود

بے خبر کان عکس آن مرغ ہو است
بے خبر کہ اصل آن سایہ کجاست

تیر انداز د بسوے سایہ او ترکشش خالی شود از جستجو
ترکش عمرش تہی شد عمر رفت از دویدن در شکار سایہ تفت

سایہ اش مبتدا۔ میرود خبر۔ میرود چندانکہ مقدم موخرست تقدیرا آنکہ چندانکہ میرود۔ تفت گرم و تیز۔ اوپر کے اشعار مین مذمت تھی دنیا کے پریشان خیالات کی اور ان اشعار مین تحقیق ہی دنیا کے طالب کی ایک تمثیل کے پیرایہ مین مطلب یہ کہ دنیا کا وجود ناپایدار آخرت کے وجود باقی کے سامنے ایسی نسبت رکھتا ہی جیسا سایہ کا وجود موہوم سایہ دار چیز کے وجود واقعی کے سامنے پس آخرت کو ترک کر کے دنیا کے طلب کرنیوالے کی ایسی مثال ہی جیسے کوئی جانور ہوا مین اُڑتا ہو اور اسکا سایہ زمین پر دوڑ رہا ہی اور کوئی کم عقل اُس سایہ کو شکار کرنا چاہے جسقدر اُسکے پیچھے دوڑیگا خالی ہاتھ رہیگا اُنکو خبر نہین کہ یہ مرغ ہوا کا عکس ہی نہ یہ خبر ہو کہ اس سایہ کی اصل کہان ہی وہ سایہ کیطرف تیر پھینک رہا ہی اور اسی جستجو مین ترکش اسکا خالی ہو گیا اسی طرح طالبِ دنیا کا ترکش عمر اس سایۂ دنیا کے شکار و طلب مین جلدی جلدی خالی ہوتا جاتا ہی۔

در تحریص متابعت ولی مرشد

سایۂ یزدان چو باشد دایہ اش وارہاند از خیال و سایہ اش
سایۂ یزدان بود بندہ خدا مردۂ این عالم و زندہ خدا
دامن او گیر زوتر بے گمان تا رہے از آفت آخر زمان

جب دنیا کے خیالات اور اسکی طلب کی مذمت بیان فرما چکے تو اب اُس سے نجات حاصل کرنے کا طریق بتلاتے ہین وہ طریق شیخ کامل کی طرف سے توجہ اور تربیت اور طالب کی طرف سے شیخ کی متابعت و اطاعت ہے پس ارشاد فرماتے ہین کہ اگر کوئی ظل اللہ (انسان کامل چنانچہ دوسرے شعر مین آتا ہی) اس شخص کا مربی بنجاوے تو خیال اور سایۂ مذکور (دنیا و فکرِ دنیا) سے اُس کو نجات دیوے اس ظل اللہ سے مراد خدا کا کامل بندہ ہی جو اس عالم کا مردہ اور خدا کا زندہ ہی (یعنی اس عالم سے ایسا بے خبر ہی جیسا مردہ اور حق کا آگاہ ہی) ایسے شخص کا دامن جلدی سے بدون اسکے کہ (اسکی تشخیص و معالجہ باطنی مین) کسی قسم کا شک و گمان کرو تھام لو تاکہ آخری وقت یعنی وقت موت کی آفت سے (نزع ایمان سے جس کا سبب اکثر حبّ دنیا کا غلبہ ہوتا ہی جیسا امام غزالی نے فرمایا ہی بچ جاؤ۔ ف اوپر کے اشعار مین دنیا کو جو سایہ سے تشبیہ دی ہی وہ باعتبار ناپایداری کے ہی اور یہان جو مرد کامل کو سایہ سے تشبیہ دی ہی یہ باعتبار اسکے ہی کہ جیسے سایہ دلیل ہی وجود آفتاب کی اسی طرح مرد کامل دلیل اور رہنما ہی طرف ذات حق کے چنانچہ آگے آتا ہی۔

کیف مد الظل نقش اولیاست کو دلیل نور خورشید خداست
اندرین وادی مرو بے این دلیل لا احب الآفلین گو چون خلیل ع

کیف مد الظل اشارہ بسوے آیت الم تر الی ربک کیف مد الظل الخ نقش مثال اسمین اولیاے کاملین و شیوخ مرشدین کے

ظل اللہ ہونے کا بیان ہے مطلب یہ کہ قرآن مجید مین جو اسی ظاہری سایہ و آفتاب کی نسبت ارشاد ہو کہ دیکھو اللہ تعالے نے سایہ کو کس طرح پھیلایا ہو الخ یہی مثال اولیا کی ہو کہ جس طرح یہ سایہ آفتاب ظاہری کا پتہ بتلاتا ہو اسی طرح ولی کامل نور خداوندی کا ذکر تشبیہا آفتاب معنوی ہو پتہ بتلاتا ہو کہ کس طریق سے وصول الی اللہ ہو سکتا ہو پس اگر وادی سلوک مین چلنا منظور ہے تو بدون اس دلیل و رہبر کے قدم مت رکھو اور چلنے کے بعد حجاب انوار والوان ناسوتی و ملکوتی پیش آوین انکو مطلب مت سمجھو بلکہ حضرت ابراہیم خلیل اللہ علیہ السلام کی طرح ان پر لا احب الآفلین کہے جاؤ یعنی مین دوست نہین رکھتا فنا ہونے والون کو۔

ف ان اشعار مین جیسا کہ ہم نے تقریر کردی ہو کہ اشارہ ہو کہ مراقبات و معاملات مین اگر کچھ انوار وغیرہ نظر آوین تو اپنے اعتقاد و عمل کو درست رکھے اعتقاد کی درستی تو یہ کہ اسکو حادث و مخلوق سمجھے خالق و قدیم نہ جانے کیونکہ حق تعالی کی رویت دنیا مین نہین ہو سکتی جیسا کہ دیباچہ کے شعر ؎ عشق جان طور آمد الخ کی شرح مین بیان ہوا ہو عمل کی درستی یہ کہ ان انوار مین مشغول نہو بلکہ اسکی نفی کر کے مطلوب حقیقی کی طرف متوجہ ہو جاوے کیونکہ وہ گو ملکوتی انوار ہین لیکن پھر مخلوق ہین تو اسمین مشغول ہونا ایسا ہی ہے جیسے مال و زر مین مشغول تھا حجاب ہونے مین دونون برابر ہوے بلکہ ملکوت کے یہ نورانی حجاب ناسوت کے ظلمانی حجابات (مال و زر وغیرہ) سے زیادہ شدید ہین (کذا قال مرشدی) کیونکہ ناسوتی موجودات کو آدمی چونکہ مبتذل و حجاب سمجھتا ہو اور ان مین زیادہ لذت بھی نہین ہوتی اسلیے قلب ان مین زیادہ مبتلا نہین ہوتا اور انسان انکی ارتفاع کی کوشش بھی کرتا ہے اور ملکوتی انوار کو عظیم الشان اور ثمرۂ مجاہدہ و لذیذ سمجھتا ہو اس لیے اس مین اگر مشغولی ہو گئی تو عمر بھر بھی اس بند سے نکلنے کی امید نہین اور اگر اس کے ساتھ ان انوار کو لاہوتی انوار (ذات حق و صفات) سمجھ گیا تو عمل کے ساتھ عقیدہ بھی بگڑا اس مقام پر بہت لوگ برباد ہو گئے ہین اسلیے اعتقاد و عمل کی تصحیح کا اہتمام واجب ہو۔

رو ز سایہ آفتابے را بیاب	دامن شہ شمس تبریزی بتاب
رہ ندانی جانب این سور و عرس	از ضیاء الحق حسام الدین بپرس

(رو) صیغۂ امر۔ (ز) حرف جر۔ سایہ مرشد۔ آفتاب حضرت حق۔ سور دعوت عام۔ عرس مہمانی عروس مطلب یہ ہو کہ جب ظل اللہ (مرشد کامل) کا موصل الی اللہ ہونا انکو اوپر کے اشعار مین معلوم ہو گیا تو اس کے ذریعہ سے آفتاب (ذات حق) کو حاصل کرو آگے اپنے وقت کے کاملین کی تعیین کرتے ہین (جنسے یہ دولت وصول کی حاصل ہو سکتی ہو) کہ شاہ شمس الدین تبریزی کا دامن پکڑو اور اگر اس فیض عام و لذت بخش کو ان سے حاصل نکر سکو تو مولانا ضیاء الحق حسام الدین سے (کہ انکے نائب ہین) دریافت کرو کیونکہ مولانا ضیاء الحق کو اول فیض حضرت شمس سے ہوا ہے پھر مولانا سے تو مولانا کے پیر بھائی ہین اور خلیفہ بھی مولانا نے اس مقام پر توضیحاً صرف ان کا حضرت شمس سے مستفید ہونا بیان کیا ہو

در حسد گیرد ترا در رہ گلو	در حسد ابلیس را باشد غلو

کو ز آدم ننگ دارد از حسد / با سعادت جنگ دارد از حسد
عقبۂ زین صعب تر در راہ نیست / اے خنک آن کش حسد ہمراہ نیست
این جسد خانہ حسد آمد بدان / کز حسد آلودہ باشد خاندان
خان و مان ہا از حسد باشد خراب / باز و شاہین از حسد گردد غراب

غلو مبالغہ و از حد گذشتن۔ عقبہ گھاٹی یعنے اگر حضرت شمس تبریز یا حضرت مولانا ضیاء الحق کا اتباع کرتے ہوئے تم کو عار آوے کہ مین کس سے کم ہون جو کسیکا اتباع کرون تو اس کا منشاء حسد ہوا تو اسکی نسبت فرماتے ہین کہ اگر راہ حق مین حسد تیرا گلو گیر ہو جاوے تو سمجھ لے کہ حسد طریقہ ابلیس کا ہے کہ وہ اس صفت مین کمال رکھتا ہے کہ اُسکو آدم علیہ السلام سے بوجہ حسد کے عار ہوا تھا اور در واقع مین اس حسد کی بدولت اپنی ہی منفعت و سعادت سے مخالفت کرتا تھا (یعنے اپنا ہی نقصان کرتا تھا) اس راہ سلوک مین بھی حسد سے بڑھ کر کوئی امر مانع نہین (کہ اسکے سبب سے ناقصین کمال حاصل کرنے سے رہ گئے کامل کا اتباع کرنے کو خلاف شان سمجھا اور بالخصوص اپنے شیخ کے خلیفہ سے کہ وہ اپنا پیر بھائی ہوتا ہے رجوع کرنا تو غالب طبائع کے خلاف ہوتا ہے اور یہ خیال ہوتا ہے کہ ہم بوجہ پیر بھائی ہونے کے اُسکے ساتھ مساوات کا مرتبہ رکھتے ہین پھر اس سے کس طرح التجا کرین الغرض تکمیل بدون اتباع کسی کامل کی ممکن نہین) وہ شخص بڑا خوشحال ہے جسکے پاس حسد نہین (آگے اس حسد کا سبب بتلاتے ہین کہ وہ صفات جسمانیہ کا غلبہ ہے مثل شہوت و غضب کے کیونکہ اس سے خودغرضی پیدا ہوتی ہے اور خودغرضی سے دوسرون پر جنکو اس غرض کا شریک یا موجب تقویت قرار دیتا ہے حسد پیدا ہوتا ہے چنانچہ فرماتے ہین کہ) یہ جسد خانۂ حسد ہے خوب جان رکھو کہ حسد سے تمام خاندان یعنے جو تمہارے بدن مین سکونت پذیر ہین مثل عقل و حواس کے سب آلودہ اور خراب ہو جاتے ہین اور حالانکہ یہ سب چیزین مثل باز و شاہین کے شکار کنندہ حقائق و علوم عالیہ ہین مگر مثل غراب کے نجس و خوار یعنی طالب و حیلہ اندیش تحصیل اغراض خسیسہ دنیویہ ہو جاتے ہین اسلیے حسد کو ترک کرکے کاملین کا اتباع اختیار کرو ف چونکہ اولیاء پر حسد کرنے سے وبال و ہلاک واقع ہوتا ہے اسلیے اللہ تعالے نے اکثر اولیاء کو مخفی رکھا ہے کہ لوگ مخالفت کرکے تباہ نہون کذا قال مرشدی رحمہ اللہ تعالے

گر جسد خانہ حسد باشد ولیک / این جسد را پاک کرد الله نیک
یافت پاکی از جناب کبریا / جسم پیر از حقد و ز کبر و ریا
طہروا بیتی بیان پاکی ست / گنج نور ست ار طلسمش خاکی ست

اوپر کے اشعار مین حسد کی مذمت اور اسکی وجہ صفات بشریہ جسمانیہ کا غلبہ ارشاد فرمائی تھی اب کوئی شخص کہتا ہے کہ جسد اور اسکے صفات و آثار سے تو کاملین بھی خالی نہین تو اُن مین بھی حسد ہوگا پھر اگر ہمکو اُن کے اتباع سے حسد ہو تو کیا عجب ہے اور اُن کا کیا اتباع کرین جبکہ اُن مین بھی وہی مرض ہو جو ہم مین ہے اس کا جواب ارشاد فرماتے ہین کہ اگرچہ جسد خانہ حسد ضرور ہوتا ہے لیکن اس جسد کو یعنی جسد کاملین کو اللہ تعالے نے بالکل

در مذمت عار کردن از اتباع کاملین خصوصاً برادر طریقت که خلیفهٔ شیخ باشد

در حکمت اخفا کردن اولیاء را از خلق

پاک کردیا یعنی ریاضت ومجاہدہ کی برکت سے اللہ تعالےٰ نے اوصاف بشریہ ذمیمہ اُن سے دور کر دیے اب
اُن مین حسد وغیرہ کچھ نہین رہا پہلے جو جسم حقد وکینہ وریا سے پُر تھا اللہ پاک کی طرف سے اس کو پاکی حاصل ہوگئی
اور قرآن مجید مین جو حضرت ابراہیم علیہ السلام اور حضرت اسمٰعیل علیہ السلام کو حکم ہو طہرا بیتی یعنی میرے گھر کو یعنی
کعبہ کو پاک رکھو اس آیت مین قلب کے پاکی کا بھی بیان ہے (اشارۃً نہ صراحۃً جیسا کہ عنقریب اسکی تحقیق آتی
ہے یعنی کاملین نے اس لیے اپنے قلب کو اوصاف ذمیمہ سے پاک کرلیا گو ظاہر مین اُس قلب کا طلسم یعنی
کالبد خاکی ہے مگر وہ خود گنجینۂ نور الٰہی ہے وہ نور معرفت ومحبت واخلاق حمیدہ ہین۔

ف جاننا چاہیے کہ اکثر صوفیہ کرام کے کلام مین بعض آیتون کا خلاف ظاہر معانی پر محمول ہونا پایا جاتا ہو
ایسے مواقع پر ناظرین کو دو غلطیان واقع ہوجاتی ہین بعض لوگ تو یون اعتقاد کرلیتے ہین کہ قرآن شریف کی تفسیر یہی ہو
اور علماء ظاہر نے جو تفسیر کی ہو وہ غلط ہو حالانکہ یہ اعتقاد بالکل باطل ورشعار زنادقہ کا ہو اور اس سے تمام شریعت ناقابل اعتبار
اور منہدم ہوئی جاتی ہو اور بعض لوگ ان حضرات پر طعن کرنے لگتے ہین کہ اُنھون نے قرآن مین تحریف کردی اور تفسیر بالرای
کرتے ہین اس لیے اسکی تحقیق ضروری ہو۔ اصل یہ ہو کہ قرآن کی تفسیر تو وہی ہو جو علماء مفسرین نے لکھی ہو لیکن کبھی
ایسا ہوتا ہو کہ جو مضمون مدلول ومقصود بالقرآن ہو اُس کے مشابہ کوئی دوسرا مضمون ہوتا ہو تو مدلول قرآنی سے
ذہن اس مشابہ کی طرف منتقل ہوجاتا ہے جیسا زید اور عمرو مین مناسبت ہوا ور زید کا حال بیان کرتے ہون اور
عمرو یاد آجاوے اور اس انتقال ذہنی کی وجہ سے اُس مضمون مدلول قرآنی پر اُس مضمون مشابہ کو قیاس
کرکے اُس کے لیے بھی وہی حکم جو مدلول قرآنی کے متعلق ہو ثابت کرنے لگتے ہین تو مقصود اُن کا اس نص مین
اس مضمون کا داخل کرنا نہین ہوتا بلکہ محض قیاس وتمثیل کا قصد ہوتا ہو مثلاً اسی آیت طہرا بیتی کی تفسیر سے کہ
تطہیر کعبہ ہو ذہن منتقل ہوا کہ انسان مین بھی ایک چیز مشابہ کعبہ کے ہو اور وہ قلب ہو کیونکہ جس طرح کعبہ پر انوار الٰہی
نازل ہوتے ہین قلب پر بھی فائض ہوتے ہین اس سے یہ قیاس کیا کہ جس طرح تطہیر کعبہ ضروری ہو کیونکہ وہ مورد
تجلیات ہو اسی طرح چونکہ قلب بھی مورد تجلیات ہے اُسکی تطہیر بھی ضروری ہو اور ورود تجلیات علت مشترکہ ہو
اس کو علم اعتبار کہتے ہین جسکی اجازت فاعتبروا یا اولی الابصار مین موجود ہو اور جمیع فقہاء ومجتہدین احکام مین
اس کا استعمال کرتے ہین پس اگر اس معنی مقیس کو کوئی شخص مجازاً مدلول نص کہدے باین معنی کہ قیاس
مظہر ہے نہ مثبت تو اس مین کوئی بات قابل مواخذہ نہین امر محقق اس باب مین یہ ہو کہ امام غزالی رحؒ نے
بعض تصانیف مین اسکی تصریح فرمائی ہے اور بعض نے جو ان توجیہات کی تصحیح کے لیے یہ تکلف کیا ہو کہ ہر
آیت کا ایک ظہر اور ایک بطن ہوتا ہو پس علماء ظاہر نے جو کہا ہو وہ ظہر ہو اور صوفیہ نے جو فرمایا ہو وہ بطن ہو یہ
تکلف نہایت بعید ہے کیونکہ ظہر وبطن دونون کا اس آیت کے وجوہ محتملہ سے تو ہونا ضرور ہو اور ایسے نکات
واعتبارات یقیناً آیت مین محتمل نہین ہوتے جیسا کہ ماہرین قواعد شرعیہ وعربیہ پر مخفی نہین اس لیے اُن کو
بطن قرآن کہنا نہایت امر مستنکر ہے بلکہ بطن سے مراد وہ معانی دقیقہ ومستنبطات غامضہ ہین

جنکو حضرات مجتہدین سمجھتے ہین جسکی تفصیل اہل اصول نے وجوہ دلالات مین لکھی ہے اور ان بطون مین مراتب مختلف ہین بعض وہ ہین جنکو عوام نہین سمجھتے علماء متوسطین سمجھ جاتے ہین بعض وہ ہین جنکو علماء راسخین و مجتہدین سمجھتے ہین بعض ایسے ہین جنکو صرف حضرات انبیاء علیہم السلام سمجھتے ہین وہکذا فوق کل ذی علم علیم۔

چون کنی بر بے حسد مکر و حسد	زان حسد دلرا سیاہی ہا رسد
خاک شو مردان حق را زیر پا	خاک بر سر کن حسد را ہمچو ما

یعنی جب تم کو معلوم ہو گیا کہ ان حضرات مین حسد باقی نہین رہا تو ان پر حسد کرنا خسران عظیم ہے کیونکہ جب ایسے شخص پر حسد کروگے جو خود بے حسد ہو تو ایسے حسد سے دل مین بہت ظلمتین پیدا ہوتی ہین اس لیے تمکو چاہیے کہ مردان حق کے خاک پا بنجاؤ اور حسد کے سر پر خاک ڈالو جس طرح ہمنے خاک ڈالدی کہ باوجود اتنے بڑے فضل و کمال و علم ظاہری کے حضرت شمس تبریزی کی جو بہت سا علم بھی نہین رکھتے متابعت اختیار کرلی (کذا قال مرشدی) اسکے بعد قصہ کی طرف رجوع فرماتے ہین اور اتفاق سے اس مین حسد کے وبال کا بھی مذکور آگیا کہ حسد کی بدولت اپنی جان کا نقصان کیا اور کان ناک کٹوائے حسد ایسی بری چیز ہے۔

بیان حسد وزیر

آن وزیرک از حسد بودش نژاد	تا بباطل گوش و بینی باد داد
بر امید آنکہ از نیش حسد	زہر او در جان مسکینان رسد

نژاد پیدائش۔ باطل ناحق۔ باد داد برباد داد۔ یعنی اس وزیر کی طینت مین حسد تھا جب ہی تو مفت مین اپنے گوش و بینی ضائع و تلف کیے صرف اس لالچ پر کہ نیش حسد سے غریبون کی جان مین اس کا زہر پھیل جاوے یعنی ان کا نقصان ہو۔

ہر کسے کو از حسد بینی کند	خویشتن بے گوش و بے بینی کند
بینی آن باشد کہ او بوے برد	بوئے او را جانب کوئے برد
ہر کہ بویش نیست بے بینی بود	بوئے آن بوئیست کو دینی بود

بینی کندن کنایہ از انکار ست۔ بینی کنایہ از قوت ممیزہ۔ بوے کنایہ از امتیاز درمیان حق و باطل۔ مطلب یہ کہ اس وزیر کی کیا تخصیص ہے جو شخص حق کا انکار و مقابلہ کرتا ہے اپنے گوش و بینی دے بیٹھتا ہے اور (یہ ظاہری بینی مراد مت سمجھو بلکہ بینی سے باطنی بینی (قوت ممیزہ) مراد ہے جس سے (تمیز حق و باطل) حاصل ہو یعنے کلام سنکر کامل وغیر کامل مین تمیز کرلے) اور یہ بو (تمیز) کوے حق (یعنے راہ حق) تک پہونچا دے (یعنی بعد تمیز کامل کے اسکا اتباع اختیار کرے کہ وصول الی اللہ نصیب ہو پس جس شخص کو یہ بو (تمیز حق و باطل) حاصل نہین وہ حقیقت مین بے بینی ہے کیونکہ بو تو وہی معتبر ہے جو دینی ہو جب اس بو کی تمیز نہ ہوئی تو ظاہری بینی اگر ہوئی

تو کیا اور نہ ہوئی تو کیا۔ ہٰذا فستر۔ مرشدی قولہ بوے برد الخ والیہ الاشارۃ فی قولہ تعالیٰ ولتعرفنہم فی لحن القول۔

چونکہ بوئے برُد وشکر آن نکرد | کفر نعمت آمد و بینیش خورد
شکر کن مر شاکران را بندہ باش | پیش ایشان مردہ شو پایندہ باش
چون وزیر از رہزنے مایہ مساز | خلق را تو بر میاور از نماز

یعنی عارف کے کلام سے تمیز حاصل ہو گئی کہ یہ شخص کامل ہے اور اسکی قدر نہ کی یعنی اُس کی خدمت اختیار نکی تو یہ کفران نعمت اسکی قوت ممیزہ کو سلب کر دے گا یعنی اُسکی قوت ممیزہ کام ندے گی کما قال اللہ تعالےٰ ولئن کفرتم ان عذابی لشدید۔ اسلیئے تم کو شکر و خدمت کرنا لازم ہے وہ یہی ہے کہ ان شکر گزاروں (یعنی کاملین) کے غلام بنجاؤ اور اُن کے روبرو اپنی خواہش کو فنا کر کے مثل مردہ ہو جاؤ حیات ابدی حاصل کر لوگے اور انکی خدمت چھوڑ کر خود شیخ مزور بنکر مثل وزیر کے رہزنی طالبان حق کی مت کرو اور خلائق کو نماز (یعنی طلب حق) سے مت روکو (کیونکہ جو شخص شیخ ناقص کے ہاتھ مین پھنس جاتا ہے وہ اور جگہ طلب کرنیسے بھی محروم ہو جاتا ہے۔

فہم کردن حاذقان نصاریٰ مکر آن وزیر را

ناصح دین گشتہ آن کافر وزیر | کرد او از مکر در لوزینہ سیر
ہر کہ صاحب ذوق بود از گفت او | لذتے میدید و تلخی جفت او
نکتہ ہا می گفت او آمیختہ | در جلاب و قند زہرے ریختہ

لوزینہ حلواے بادام۔ مراد نصیحت۔ سیر لہسن مراد گمراہی۔ از گفت او متعلق میدید جلاب شربت یعنی وہ کافر وزیر دین کا ناصح بن رہا تھا اور مکر سے نصیحت مین گمراہی کی باتین ملا ملا کر کہتا تھا جس طرح کوئی حلواے بادام مین لہسن ملا دے جو لوگ صحبت اہل اللہ کی بدولت اہل ذوق ہو گئے تھے وہ اسکے کلام مین لذت دیکھتے مگر ساتھ ساتھ تلخی باطل کی بھی اُس مین پاتے۔ وہ باریک باریک باتین دین کی کرتا مگر اُس مین شرارت و ضلالت کی باتین ملی ہوتین جیسے شربت قند مین کسی نے زہر ملا دیا ہو۔

ہان مشو مغرور زان گفت نکو | زانکہ باشد صد بدی در زیر او
ہر کہ باشد زشت گفتش زشت دان | ہر چہ گوید مردہ آنرا نیست جان
گفت انسان پارۂ انسان بود | پارۂ از نان یقین ہم نان بود

یہ مقولہ مولانا کا ہے بطور نصیحت فرماتے ہین کہ صرف ایسے مکارون کے ظاہری کلام دل پسند پر فریفتہ نہونا چاہیے کیونکہ اس کے باطن مین صد ہا خرابیان ہوتی ہین جو شخص خود اخلاق ذمیمہ رکھتا ہو گا اُس کا کلام ضرور برا اثر رکھے گا اور مردہ دل جو کہے گا اُسمین بھی جان یعنی تاثیر نیک نہ ہو گی کیونکہ انسان کا کلام مثل جزو انسان

سے کے ہو (تابع ہونے مین بس جیسا متکلم ہوگا ویسا ہی اُسکا کلام بھی ہوگا) جسطرح روئی کا ٹکڑا روئی ہوتا ہے۔

زان علی فرمود نقل جاہلان — بر مزابل ہمچو سبزہ است ای فلان
بر چنان سبزہ ہر آنکس کو نشست — بر نجاست بی شکے بنشستہ است
بایدش خود را بشستن زان حدث — تا نماز فرض او نبود عبث

نقل بضم نون نعمت - مزابل جمع مزبلہ جاے سرگین حدث گندگی - عبث باطل - حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا قول ہے نعمۃ الجاہل کروضۃ فی مزبلۃ - یعنی جاہل کی نعمت ایسی ہی جیسے مزبلہ پر درخت و سبزہ لگا ہو کہ ظاہر مین تو رونق دار ہے مگر اندر سے گندہ و ناپاک مقصود مولانا کا مضمون بالا کی تائید ہے حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے قول سے خلاصہ یہ ہے جو شخص جاہل یعنی نور معرفت سے خالی ہو اُسکی نعمت یعنی کلام کہ وہ بھی ایک قسم کی نعمت ہی ایسی ہے جیسے مزبلہ پر چمن یعنی وہ کلام ظاہر مین تو نہایت آب و تاب رکھتا ہو مگر اسمین معانی اور آثار کچھ بھی نہین اگر ایسے سبزے پر کوئی دھوکہ کھا کر بیٹھ جاوے تو یقیناً وہ نجاست پر بیٹھ گیا اسی طرح اگر اُس کلام پر کوئی شخص عمل و اعتماد کرے ضرور ہلاکت مین پڑے گا اُسکو چاہیے کہ اپنے کو اُس گندگی سے دھوئے اسی طرح ایسے شخص کو چاہیے کہ ایسے کلام پر عمل و اعتماد کرنے سے توبہ کرے تاکہ اُسکی فرض نماز برباد نہو اسی طرح اس طالب کو اپنے مقصود وصول الی اللہ مین ناکامی نہو اشارہ اس طرف ہی کہ اگر شیخ مزور کے ہاتھ مین جا پھنسے تو اُسکی بیعت توڑ دے اور اُسکو چھوڑ دے

ظاہرش میگفت در رہ چست شو — وز اثر میگفت جان را سست شو
ظاہر نقرہ سپیدست و منیر — دست و جامہ زان سیہ گردد چو قیر
آتش ار چہ سرخ رویست از شرر — تو ز فعل او سیہ کاری نگر
برق گر نورے نماید در نظر — لیک ہست از خاصیت دزد بصر

[illegible] ۱۲

یعنے ظاہری مضمون اُسکے کلام کا تو یہی ہوتا تھا کہ طریق حق مین چست و چالاک رہنا چاہیے لیکن اُس مین باطنی اثر نہ تھا بلکہ اور سُستی بڑھتی تھی (کیونکہ صدق و اخلاص سے وہ نصیحت نہ تھی بلکہ محض مکر و ریا تھا) آگے محسوسات مین مثال دیتے ہین کہ اُسکا کلام ایسا تھا جیسے چاندی کہ ظاہر مین سفید ہی مگر ہاتھ اور کپڑا اُس کے ملنے سے سب سیاہ ہوجاتا ہی جیسا قیر یعنی روغن سیاہ کہ خارشتی اونٹونکو ملا جاتا ہی اسی طرح آگ کو دیکھو کہ ظاہر مین تو سُرخ ہی مگر اسکا اثر سیاہی ہی یہی حالت برق کی ہی کہ ظاہر نظر مین تو نور ہی لیکن خاصیت مین ربایندۂ نگاہ ہے۔

ہر کہ جز آگاہ و صاحب ذوق بود — گفت او در گردن او طوق بود
مدت شش سال در ہجران شاہ — شد وزیر اتباع عیسیٰ را پناہ
دین و دل را کل بدو بسپرد خلق — پیش امر و نہی او می مرد خلق

اوپر کے اشعار مین تو اہل ذوق و بصیرت کا بیان تھا جو وزیر کے سخنان فریب آمیز کو تاڑ گئے تھے اب عوام الناس کا ذکر فرماتے ہین کہ جو لوگ آگاہ و صاحب ذوق نہ تھے اُسکا کلام اُنکے گلے کا ہار ہوگیا تھا یعنی وہ لوگ اُسپر فدا و مسخر

ہو گئے تھے اسی طرح چھ سال تک بادشاہ سے جدا رہ کر دہ وزیر تابعین عیسیٰ علیہ السلام کا پشت و پناہ و رہبر بنا رہا ایمان و جان سب کچھ خلائق نے اس کے سپرد کر دیا اور اس کے اوامر و نواہی کے روبرو لوگ جان دیتے تھے

پیغام فرستادن شاہ پنہان بوزیر

درمیان شاہ او پیغام ہا　　شاہ را پنہان بدو آرام ہا

آخرالامر از برائے آن مراد　　تا دہد چون خاک ایشانرا بباد

پیش او بنوشت شہ کای مقبلم　　وقت آمد زود فارغ کن دلم

ز انتظارم دیدہ و دل بر رہ است　　زین غمم آزاد کن گر وقت ہست

گفت اینک اندران کارم شہا　　کافگنم در دین عیسیٰ فتنہ ہا

یعنے خفیہ طور پر اس کے اور بادشاہ یہودی کے درمیان پیغام چلتے تھے اور بادشاہ کو دل مین اسکی وجہ سے پورا اطمینان و سکون تھا آخر کار اس مقصود کے حاصل کرنے کے واسطے کہ عیسائیونکو خاک کی طرح برباد کر دے بادشاہ نے وزیر کو یہ لکھا کہ اے میرے اقبال مند اب موقع آگیا ہے میرے دلکو جلدی بفکر کر دے انتظار مین دیدہ و دل راہ پر لگا ہوا اگر تیرے نزدیک بھی موقع آگیا ہو تو اس غم سے مجھکو نجات دے اُس نے جواب مین کہلا بھیجا کہ مین اسی فکر مین لگا ہون کہ دین عیسوی مین رخنے ڈالون۔

بیان دوازدہ امیر سبط نصاریٰ

قوم عیسیٰ را بُد اندر دار و گیر　　حاکمان شان دہ امیر و دو امیر

ہر فریقے مر امیرے را تبع　　بندہ گشتہ میر خود را از طمع

این دہ و این دو امیر و قوم شان　　گشت بندہ آن وزیر بدنشان

اعتماد جملہ بر گفتار او　　اقتدائے جملہ بر رفتار او

پیش او در وقت و ساعت ہر امیر　　جان بدادی گر بدو گفتی کہ میر

چون زبون کرد آن جہود ک جملہ را　　فتنہ انگیخت از مکر و دہا

دار و گیر حکومت۔ دہ و دو دوازدہ۔ در وقت فی الفور متعلق بدادے۔ زبون مغلوب و مسخر کاف در جہودک برائے تحقیر۔ دہا زیرکی یعنے امور متعلقۂ سیاست مین اُن عیسائیون کے بارہ سردار تھے اور ہر سردار کا ایک ایک گروہ تابع تھا اور اپنی منفعت دنیوی کی وجہ سے اُسکی اطاعت کرتا تھا سو یہ بارہ سردار اور اُنکی قومین سب اُس بدنشان وزیر کے مطیع ہو گئے تھے کہ اُسکے اقوال پر سب کو اعتماد تھا اور اس کے افعال کا سب اقتدا کرتے تھے اور اطاعت کی یہ حالت تھی کہ اگر یہ ان سردارونکو یون کہدیتا کہ مر جاؤ تو ہر سردار فوراً جان دیدیتا

غرض جب اس نالایق حاسد نے سب کو مسخر کرلیا تو شرارت و چالاکی سے ایک نیا فتنہ غضب کا پیدا کیا جسکا آگے بیان آتا ہے

تخلیط وزیر در احکام انجیل

ساخت طوماری بنام ہر کسے — نقش ہر طومار دیگر مسلکے
حکمہاے ہر یکے نوع دگر — این خلاف آن ز پایان تا ز سر

یہان سے اُس فتنہ کا بیان شروع ہے یعنے اُس وزیر نے ہر سردار کے نام کا ایک طومار طیار کیا جنمین ہر طومار کا مضمون دوسرے طور پر تھا اور ہر ایک کے احکام نئے قسم کے تھے اور ہر طومار دوسرے طومار کے خلاف و معارض تھا ف اُن طوماروں کے مضامین جوکہ آگے آتے ہین فی حد ذاتہا سب صحیح ہین اور سالک کو سب کی ضرورت پیش آتی ہے لیکن فریب اور مغالطہ اسمین یہ ہے کہ جن مسائل مین تفصیل و تخصیص تھی (یعنی ایک مسئلہ ایک خاص حالت کے اعتبار سے ہے دوسرا مسئلہ دوسری حالت کے اعتبار سے یا ایک مسئلہ ایک قید سے صحیح ہے دوسرا مسئلہ دوسری قید سے۔ یا ایک مسئلہ کی درستی کے لیے ایک توجیہ ضروری ہے دوسرے کے لیے دوسری توجیہ کی ضرورت ہے) اُسنے اُن مین اجمال و تعمیم کردی یا بعبارت دیگر یون کہا جاوے کہ قضایا جزئیہ کو کلیہ کردیا اس لیے سب غلط ہوگئے مثلاً کوئی شخص ایک سے تو کہدے کہ روزہ فرض ہے اور کوئی قید نہ لگاوے اور دوسرے سے کہدے کہ روزہ حرام ہے اور اسمین بھی کوئی قید نہ لگاوے اور یہ دونون اسکے معتقد ہونگے تو ضرور کسی وقت مین اُن مین نزاع ہوگا حالانکہ خاص خاص قید سے دونون حکم صحیح ہین یعنی قید رمضان کے ساتھ فرض ہونا صحیح ہے اور قید یوم العید سے حرام ہونا صحیح ہے مگر تعمیم کے طور پر دونون حکم غلط ہین راقم ہر مضمون مین انشاء اللہ تعالے تحقیق مسئلہ بھی ساتھ ساتھ لکھتا جاویگا تاکہ تخلیط باقی نہ رہے۔

در یکے راہ ریاضت را و جوع — رکن توبہ کردہ و شرط رجوع
در یکے گفتہ ریاضت سود نیست — اندرین رہ مخلصی جز جود نیست

یعنی ایک طومار مین تو طریق ریاضت و گرسنگی (بہ عطف تفسیری) کو توبہ اور رجوع الی اللہ (بہ عطف تفسیری) کا رکن اور شرط یعنی موقوف علیہ قرار دیا اور ایک طومار مین یہ لکھدیا کہ ریاضت سے کوئی نفع نہین اس طریق سے خدا تعالے مین جود و سخاوت کے سوا یعنی اُس کے برابر کوئی صورت خلاصی کی نہین پس دونون طومار مین تعارض ہوگیا تحقیق مسئلہ ریاضت یعنی ترک حقوق نفس تو کسی حالت مین جائز نہین جیسا دیباچہ کے شعر بند گسل الخ کی شرح مین گذرا ہے اور ریاضت بمعنی ترک یا تقلیل حظوظ و لذات نفس مبتدی سلوک کے لیے حسب مشورۂ شیخ ضروری ہے اور اس سے تصفیہ باطن خوب ہوتا ہے اور منتہی و کامل کے لیے ریاضت چندان مفید اور ضروری نہین اُس کو زیادہ اہتمام جود یعنے نفع رسانی خلق اللہ کا کرنا مناسب ہے

غرض مبتدی کے لیے نفع لازمی کا اہتمام بہتر ہے اور منتہی کے لئے نفع متعدی کا اہتمام بہتر ہے۔

در یکی گفته که جود و جوع تو	شرک باشد از تو با معبود تو
جز توکل جز که تسلیم تمام	در غم و راحت همه مکرست و دام
در یکی گفته که واجب خدمت ست	ورنه اندیشه توکل تهمت ست

در غم و راحت متعلق بہ تسلیم۔ اندیشہ فکر یعنی ایک مین یہ لکھدیا کہ جود اور جوع جنکی فضیلت طومار سابق مین درج ہے سب تیری جانب سے معبود کے ساتھ شرک ہے (کہ اسمین اپنے افعال وصفات وکمالات جود وجوع پر نظر ہے پس ان دونون کو ترک کرکے توکل اختیار کرنا چاہیے) بجز توکل و تسلیم کے جو کہ ہر حالت غم و راحت مین ہونا ضروری ہے سب باتین مکر و دام کی ہین اور ایک مین یہ لکھدیا کہ توکل سے کیا ہوتا ہے خدمت و طاعت کرنا چاہیے ورنہ توکل کی فکر کرنا گویا شارع علیہ السلام پر تہمت لگانا ہے کہ یہ امر و نہی سب فضول ہے کیونکہ اگر توکل مقصود ہوتا تو اپنی طرف سے کسی کام کا ارادہ ہی جائز نہ ہوتا پس اسمین سب امر و نہی کا ابطال لازم آتا ہے غرض ان دونون مین باہم بھی اور طومار توکل اور طومار سابق مین تعارض ہوگیا۔

تحقیق مسئلہ جود وجوع یا دیگر اوصاف و افعال حمیدہ کو اگر اپنے ذاتی کمالات سمجھے اور معطی حقیقی پر جس نے یہ دولتین نصیب کی ہین نظر نہ رہے اور نہ اُنکے عطا ہونے پر شکر کرے نہ اُنکے زوال سے اندیشہ کرے یہ ایک قسم کا شرک طریقت ہے اور عجیب حرام اور خلاف توکل ہے۔ اور اگر ان اوصاف و کمالات کو عطیۂ خداوندی سمجھے اور شکر کرے اور دعا کرتا رہے کہ ان کو سلب نہ کیا جاوے تو یہ عین توکل ہے غرض جود وجوع کا قصد منافی توکل نہین بلکہ اُنکے حصول و اتصاف مین اپنے اوپر نظر ہونا اور منعم پر نظر نہ ہونا یہ منافی توکل ہے اسی طرح طاعت و خدمت بجا آوری اوامر و نواہی منافی توکل نہین البتہ انکو اپنا ذاتی کمال سمجھنا یہ ضرور منافی توکل ہے پس ریاضات و عبادات و تحصیل کمالات اور توکل مین منافات کا دعوی کرنا جیسا طوماروں سے حاصل ہے غلط ہے توضیح اسکی یہ ہے کہ توکل کی دو قسمین ہین علماً و عملاً علماً تو یہ کہ ہر امر مین متصرف حقیقی و مدبر تحقیقی حق جل و علا شانہ کو سمجھے اور اپنے کو ہر امر مین اُن کا محتاج اعتقاد کرے یہ توکل تو ہر امر مین عموماً فرض اور جزو عقائد اسلامیہ ہے قسم دوم توکل عملاً اسکی حقیقت ترک اسباب ہے پھر اسباب کی دو قسمین ہین اسباب دینیہ اور اسباب دنیویہ۔ اسباب دینیہ جن کے اختیار کرنے سے کوئی دینی نفع حاصل ہو ان کا ترک کرنا محمود نہین بلکہ کہین گناہ اور کہین خسران و حرمان ہے اور شرعاً یہ توکل نہین اگر لغۃً توکل کہا جاوے تو یہ توکل مذموم ہے۔ اور اسباب دنیویہ جن سے دُنیا کا نفع حاصل ہو اُس نفع کی دو قسمین ہین حلال یا حرام اگر حرام ہو اُس کے اسباب کا ترک کرنا ضروری ہے اور یہ توکل فرض ہے اور اگر حلال ہو اُسکی تین قسمین ہین یقینی اور ظنی اور وہمی اسباب وہمیہ جن کو اہل حرص و طمع اختیار کرتے ہین جس کو طول امل کہتے ہین ان کا ترک کرنا ضروری ہے اور یہ توکل فرض و واجب ہے اور اسباب یقینیہ جن پر وہ نفع عادۃً ضرور مرتب ہو جاوے جیسا کھانے کے بعد آسودگی ہو جانا۔ پانی کے بعد

تحقیق مسئلہ جود وجوع و صفات و افعال و کمالات

پیاس کم ہوجانا اس کا ترک کرنا جائز نہین اور نہ شرعاً یہ توکل ہے اور لغتہً توکل کہا جاوے تو یہ توکل ناجائز ہے اور اسباب ظنیہ جن پر غالباً نفع مرتب ہوجاوے گو بار ہا تخلف بھی ہوجاتا ہو جیسے علاج کے بعد صحت ہوجانا یا نوکری و مزدوری کے بعد رزق ملنا ان اسباب کا ترک کرنا وہ ہے جس کو عرف اہل طریقت مین اکثر توکل کہتے ہین اسکے حکم مین تفصیل یہ ہے کہ ضعیف النفس کے لیے تو جائز نہین اور قوی النفس کے لیے جائز ہے بالخصوص جو شخص قوی النفس بھی ہو اور خدمت دین مین مشغول ہو اُسکے لیے مستحب بلکہ کسیقدر اس سے بھی مؤکد ہے پس خلاصہ تقریر کا یہ ہوا کہ توکل علمی تو مطلقاً اور عملی مین بمعنی ترک اسباب حرام و ترک اسباب نفع دنیوی موہوم فرض اور بمعنی ترک اسباب دینیہ و بمعنی ترک اسباب دنیویہ مباحہ یقینیہ حرام و مذموم و بمعنی ترک اسباب مباحہ دنیویہ ظنیہ ضعیف النفس کو حرام اور قوی النفس کو مستحب پس تین قسمین فرض اور دو قسمین حرام اور ایک بعض اوقات مین حرام اور بعض اوقات مین مستحب اس تقریر سے معلوم ہوگیا کہ جو توکل شرعاً ناپسند ہے اُسمین اور طاعت مین تنافی ہے ورنہ کوئی منافات نہین واللہ اعلم۔

در یکے گفتہ کہ امر و نہی ہاست	بہر کردن نیست شرح عجز ماست
تا کہ عجز خود ببینیم اندران	قدرت آنرا بدانیم آن زمان
در یکے گفتہ کہ عجز خود مبین	کفر نعمت کردنست آن عجز ہین
قدرت خود بین کہ این قدرت ازوست	قدرت تو نعمت او دان کہ ہوست
در یکے گفتہ کزین دو در گذر	بت بود ہر چہ بگنجد در نظر

یعنی ایک طومار مین یلکھدیا کہ جسقدر امر و نہی آئے ہین یہ کرنیکے لیے نہین ہین بلکہ ہمارے عجز و درماندگی کا اظہار ہے (یعنی نعوذ باللہ قصداً ایسے احکام مقرر کیے گئے ہین کہ جو بندہ نہ کرسکے اور اسکا اپنا عجز معلوم ہوجاوے) تاکہ ہم اپنا عجز اسمین مشاہدہ کرین اور اسوقت اللہ تعالیٰ کی قدرت کا ہم کو علم و یقین ہوجاوے (کیونکہ جب اپنا عجز معلوم ہوگا تو خدا کا قادر ہونا سمجھ مین آجاویگا اس طومار کا حاصل مذہب جبر کا اثبات اور اختیار عبد کی نفی ہے) اور ایک مین یلکھدیا کہ اپنے عجز کو مت دیکھنا (یعنے اپنے کو عاجز و بے اختیار مت سمجھنا کہ یہ اعتقاد عجز ایک قسم کی ناشکری نعمت ہے (کہ اللہ تعالیٰ نے تو نعمت اختیار عطا فرمائی اور یہ شخص اسکی نفی کرتا ہے) بلکہ اپنی قدرت کو دیکھنا چاہیے کیونکہ یہ قدرت حق تعالیٰ کی طرف سے عطا ہے اپنی قدرت کو ایسی ذات کی نعمت سمجھو جو کہ مصداق ہُو کا ہے (یعنی ذات حق) اور ایک طومار مین یلکھدیا کہ اس جبر و قدر دونون سے گذر جاؤ (یعنی نہ اس پر نظر کرو نہ اُسپر) کیونکہ جو چیز نظر مین آوے وہ سب بُت ہے (کہ اس پر نظر کرنے سے خدا تعالیٰ کی طرف سے توجہ ہٹ جاتی ہے) غرض نفی اختیار و اثبات اختیار دونون مین تعارض ہے پھر دونون کے عدم سے دونون اثبات کو تعارض ہے یہ طومار بھی متعرض ٹھہرے۔

تحقیق مسئلہ یہ امر بدیہی ہے کہ انسان کو اللہ تعالےٰ نے نیک و بد کا اختیار عطا فرمایا ہے اسی اعتبار سے بندہ کاسب افعال ہے اور یہ بھی یقینی ہے کہ اس اختیار مین انسان مستقل نہین حق جل و علا شانہ کا محتاج ہے انھون ہی نے اختیار بھی عطا فرمایا ہے اگر وہ اختیار نہ دیتے تو یہ مختار نہ ہوتا اور بعد عزم و ارادہ کے وہی فعل کو پیدا کرتے ہین کیونکہ بندہ کسی چیز کے پیدا کرنے کی قدرت نہین رکھتا

قال اللہ تعالیٰ کُلٌّ من خالق غیر اللہ الآیہ غرض بندہ خالق افعال نہین پس مرتبۂ کسب مین قدرت واختیار عبد کا حق ہے اور مرتبۂ خلق مین عجز عبد کا حق ہے اِس سے معلوم ہوگیا ہوگا کہ طومار ین عجز پر جو یہ مرتب کیا ہے کہ جب ہم عاجز ہین تو امر ونہی سب شرح عجز کے لیے ہے کرنے کے لیے نہین یہ ترتیب غلط اور الحاد ہے کیونکہ عجز مرتبۂ خلق مین ہے نہ مرتبۂ کسب مین اور امر ونہی مرتبۂ کسب مین وارد ہین پھر ان مین منافات کیا ہے۔ یہ تو قدرت وعجز کی تحقیق تھی اب رہا ان دونون صفتون پر نظر کرنا سو جب یہ عقیدہ مین دخل ہے تو نظر کرنا اسپر کیون نہ جائز ہوگا لیکن شرعاً یہ مطلوب نہین کہ ہر وقت آدمی اسی کو سوچا کرے کہ فلان اعتبار سے مین عاجز ہون فلان اعتبار سے قادر ہون بلکہ جب ذکر وعبادت مین مشغول ہو اُسوقت اُن امور کی طرف التفات کرنا اور ان کا قلب مین استحضار کرنا یکسوئی وغلبۂ توجہ الی اللہ کے منافی ہے چنانچہ شاغل عن الحق ہو اُس کو حضرات اہل محبت شرک وبت تغلیباً ومجازاً کہدیتے ہین غرض مرتبۂ اعتقاد مین تو دونون پر نظر واجب ہے اور مرتبۂ استحضار مین عبادت کے وقت دونون پر نظر کرنا مضر باطن ہے پس واقع مین ان مسائل مین کوئی تعارض نہین اور بعض نسخون مین یہ دو شعر اور ہین جو مضمون مین شعر اخیر سے ملتے جلتے ہین ؎

در یکے گفتہ کہ عجز و قدرتت — بگذرد وز ہرچہ اندر فکرتت
از ہوائے خویشش در ہر ملتے — گشتہ ہر قومے اسیر ذلتے

ان کا حاصل بھی وہی ہے کہ جبر وقدر قابل التفات نہین مگر فرق اتنا ہے کہ وہان تو یہ کہا تھا کہ تم ان دونون سے گذر جاؤ اور یہان یہ کہا جاتا ہے کہ تم ان سے گذرنے کا اور انکے ترک کرنے کا اہتمام مت کرو بلکہ یہ عجز و قدرت اور جتنی چیزین تمھارے فکر وخیال مین ہین یہ سب خود بخود تم سے گذر جاوینگی اور تم سے الگ ہوجاوینگی (اور خود کسی چیز کے چھوڑنے کا اہتمام کرنا یہ بھی اپنے ارادہ وخواہش نفس کا ایک قسم کا اتباع کرنا ہے اور یہ ایسی بری چیز ہے کہ ہر ملت مین جو قوم کسی ذلت مین مبتلا ہوئی ہے وہ اسی خواہش نفسانی کے اتباع کی بدولت ہوئی ہے اور بعض نسخون مین زلت بمعنی لغزش ہے۔ ہرچہ اندر فکرتت معطوف ہے عجز وقدرت پر اور سب ملکر مبتدا ہے اور بگذرد خبر۔ اس طومار مین جو یہ مضمون ہے کہ بلا ارادہ یہ خود زائل ہوجاوے گا این معنی صحیح ہے کہ ارادہ مؤثر حقیقی نہین کیونکہ بندہ خالق نہین مگر یہ کہنا کہ ارادہ نہ کیا جاوے مغالطہ ہے کیونکہ ارادہ سبب عادی ہے کیونکہ بندہ کاسب ہے جیسا کہ اوپر مفصل بیان ہوچکا ہے البتہ ارادہ وتدبیر مذموم قابل ترک ہے پس ترک تدبیر فی نفسہ مقصود نہین بلکہ اس لیے کہ تدبیر خلاف مرضی حق ہے سو جو تدبیر خلاف مرضی ہوگی اُس کا ترک محمود ہوگا اور جو تدبیر موافق مرضی حق ومامور بہ ہو اس کا ترک کس طرح محمود ہوگا بلکہ یہ ترک خود بوجہ خلاف مرضی ہونے کے مذموم ہوگا ونیز امور تکوینیہ غیر اختیاریہ مین تجویز لگانا یا امور اختیاریہ مین دعوے کے ساتھ عزم کرنا اور مشیت وتصرفات الٰہیہ پر نظر نہ رکھنا یہ بھی مذموم ہے۔

در یکے گفتہ بکش این شمع را — کاین نظر چون شمع آمد جمع را
از نظر چون بگذری و از خیال — کشتہ باشی نیم شب شمع وصال
در یکے گفتہ بکش باکے مدار — تا عوض بینی یکے را صد ہزار

که زکشتن شمع جان افزون شود
لیلیت از صبر تو مجنون شود
ترک دنیا ہر کہ کرد از زہد خویش
بیش آمد پیش او دنیا و پیش

لیلےٰ کنایہ از محبوب حقیقی۔ مجنون محب۔ بیش اول افزون۔ پیش اول ظرف بمعنی هند۔ پیش ثانی چیز مستقبل کنایہ از آخرت اوپر کے طومارین کہا تھا مت بود ہر چہ بگنجد در نظر۔ جسمین ترغیب تھی ترک نظر کی اب اُس کے معارض مضمون کا بیان ہے یعنی ایک طومار مین لکھدیا کہ اس شمع کو مت بجھاؤ یعنی یہ نظر اور خیال جماعت طالبین کے لیے مثل شمع کے ہے اُس کو معطل مت کرو جب ہم نظر اور خیال کو چھوڑ بیٹھے (اور فکر و عقل سے کام نہ لیا) تو اس طرح سے مقصود کو فوت کر دیا جیسے کسی نے نیم شب کے وقت شمع وصال گل کر دی (کیونکہ نیک و بد مین تمیز کرنے والی عقل ہی ہے جب اس سے قطع نظر کر لی تو مقصود حقیقی جو اعمال حسنہ کے اختیار کر لینے اور اعمال سیئہ کے ترک کرنے پر موقوف ہے کیونکر حاصل ہوگا) اور ایک طومار مین لکھدیا کہ کچھ پروا مت کرو عقل کو ترک کردو تاکہ اس ایک کے عوض مین تم کو لاکھ ملجائین (یعنی عقل کے عوض مین الہام نصیب ہوگا جسکے ساتھ عقل کو وہ نسبت ہے جو نسبت ایک کو ایک لاکھ کے ساتھ ہے) وجہ زیادہ ملنے کی یہ ہوگی کہ شمع عقل کے گل کرنے سے شمع روح بڑھ جاتی ہے (کیونکہ روح کی لطافت ادراک کا مانع یہی توجہ مشاغل دنیویہ کی طرف ہے جس کا باعث عقل ہے جب مانع مرتفع ہوگا ادراکات روح مین ترقی ہوگی اور یہی الہام ہے) اور پھر جب ترک مقتضاے عقل پر مستقل و ثابت قدم رہوگے تو تمہارا محبوب تمہارا محب ہو جائیگا (یعنی علاوہ الہام کے یہ دوسری دولت ملیگی کہ تم حضرت حق کے محبوب ہو جاؤگے) آگے مثال مین کہا جاتا ہے کہ جو شخص زہد کی وجہ سے دنیا کو ترک کر دیتا ہے اسکے روبرو دنیا بھی زیادہ آتی ہے اور آخرت بھی اُس کو ملتی ہے پس جس طرح دنیا کو ترک کرنے سے اس سے زیادہ اُسکو ملجاتا ہے اسی طرح عقل کے ترک کرنے سے اُس سے زیادہ دولت الہام اس کو نصیب ہوتی ہے۔

تحقیق مسئلہ عقل کی دو قسمین ہین عقل فلسفی و دنیوی و عقل ایمانی و دینی سو عقل فلسفی تو واقعی قابل ترک کر دینے کے ہے اور یہی حاجب عن اللہ ہے اور عقل ایمانی کہ وہ مثمر الہام بھی ہے قابل اعتماد عمل کے ہے پس ان مین کوئی تعارض نہین مگر تفصیل نہ کرنے سے وزیر کے طوامیر متعارض ہین۔

در یکے گفتہ کہ آمیخت واد حق
بر تو شیرین کرد در ایجاد حق
بر تو آسان کرد خوش آن را بگیر
خویشتن را در میفگن در زحیر
در یکے گفتہ کہ بگذر زان خود
کان قبول طبع تو زشت ست و بد
راہ ہائے مختلف آسان شدست
ہر یکے را ملتے چون جان شدست
گر میسر کردن حق رہ بدے
ہر جہود و گبر ازو آگہ بدے
در یکے گفتہ میسر آن بود
کہ حیاتِ دل غذاے جان بود
ہر چہ ذوق طبع باشد چون گذشت
برنیارد ہمچو شورہ ریع و کشت

جز پشیمانی نباشد ریع او　　جز خسارت پیش نارد بیع او
آن میسر نبود اندر عاقبت　　نام او باشد معسر عاقبت
تو معسر از میسر باز دان　　عاقبت بنگر جمال این و آن

زجیر بحثی مراد تکلیف۔ زان خود از خواہش خود۔ ریع پیداوار و محصول یعنی ایک طومار مین یہ لکھا کہ حق تعالے نے تجھ کو جو چیزین دی ہین وہ تیرے لیے شیرین یعنی حلال پیدا کر دی ہین تو خدا نے تجھ پر جسکو آسان کیا ہے تو بھی اس کو خوشی سے اختیار کر اور رد انکو ترک کر کے) اپنے کو مصیبت مین مت ڈال (یعنی جو چیز آسانی سے ملجاوے اور اس کو طبیعۃً چاہے اس سے منتفع ہو اور نفس پر تنگی مت کر) اور ایک مین یہ لکھدیا کہ اپنی خواہش سے گذرنا چاہیے کیونکہ تیری طبیعت کا قبول کرنا محض زشت و بد ہے (قابل اعتبار اور دلیل حلت کی نہین) اگر صرف کسی چیز کا طبیعت کے نزدیک آسان ہونا دلیل اُسکی خوبی کی ہو تو لازم آتا ہے کہ تمام مذاہب دنیا بھر کے حق ہون کیونکہ مختلف طریقے ان طریقہ والونکو آسان ہو رہے ہین اور اسی لیے ہر شخص کو اُس کا مذہب مثل جان کے عزیز ہو رہا ہے تو چاہیے سب مقبول و صحیح ہون حالانکہ یہ لازم یقیناً غلط اور باطل ہے) اگر حق تعالی کا کسی امر کو آسان کردینا ہی طریقہ (شناخت حکم صحیح) کا ہوتا تو ہر یہودی اور گبر دین حق سے آگاہ ہو جاتا کہ جس کو آسان دیکھا اُسی کو صحیح سمجھ لیا تو عالم مین کوئی گمراہ ہی نہ ہوتا اس سے معلوم ہوا کہ کسی امر کا آسان ہونا کوئی دلیل قابل اعتبار نہین) تیسرے مین یہ لکھدیا کہ کسی امر کا آسان ہونا صحیح ہونے کی دلیل تو ہے مگر اسمین نفس اور طبیعت کا اعتبار نہین بلکہ روح اور قلب کا اعتبار ہے پس آسان سے مراد صرف وہی امر ہے جو کہ قلب کی حیات اور روح کی غذا ہو اور نفس اور طبیعت کا ذوق قابل اعتبار نہین کیونکہ اُس کا میلان گاہے معاصی کی طرف بھی ہوتا ہے جس کا انجام حسرت کے سوا کچھ بھی نہین جیسا کہا ہے کہ جو چیز ذوق طبع کے موافق ہو اُسکی حالت تو یہ ہے کہ (اُسکے کرنے کے وقت تو کسی قدر اسمین لذت ملتی ہے مگر) جب وہ گذر جاتی اور ختم ہو جاتی ہے تو اُسمین کوئی ثمرہ اور نتیجہ حاصل نہین ہوتا جس طرح شور زمین مین کچھ نہین پیدا ہوتا ہے غرض بجز پشیمانی اور حسرت کے اور کچھ حاصل نہین ہوتا اور بجز خسران کے اُس کے بیع مین کوئی فائدہ نظر نہین آتا اور وہ (گو فی الحال سہل اور مرغوب معلوم ہوتا ہے مگر) انجام کار (موقع انکشاف واقعیات) مین سہل اور آسان نہین (معلوم) ہوتا بلکہ اُسوقت اس کا نام معسر اور دشوار ہوتا ہے تو تم کو چاہیے کہ معسر اور مُیسر مین تمیز کرو اور انجام کے اعتبار سے دونون کی صورت ملاحظہ کرو کہ آخر کار مین کون مُیسر و آسان ہوگا اور کون معسر و دشوار ہوگا غرض اوّل طومار مین آسان ہونے کو دلیل صحت کی ٹھہرائی دوسرے طومار مین اس کو رد کر دیا۔ تیسرے مین پھر تخلیط و خبط کر دیا کہ آسان ہونا دلیل تو ہے مگر اسمین طبع و نفس کا اعتبار نہین بلکہ قلب و روح کا اعتبار ہے اور یہ سب احکام متعارض ہین تحقیق مسئلہ طومار اوّل کا مضمون عقلاً و نقلاً غلط ہے نقلاً تو اس لیے کہ تمام شرائع باطل ٹھہرتی ہین۔ عقلاً اس لیے کہ امور متعارضہ متناقضہ کی صحت لازم آتی ہے چنانچہ طومار ثانی مین اس کا غلط ہونا خود تسلیم کر لیا گیا ہے رہا طومار ثالث مین جو اسمین تقیید و تاویل کی گئی ہے اسمین اتنا جزو تو صحیح ہے کہ احکام شرعیہ واقع مین آسان ہین اور

تحقیق مسئلہ اتباع اصول طبع و نفس

اُن کی آسانی روح صافی وقلب سلیم کو مدرک ہوتی ہے گو نفس اُس سے بھاگتا ہو لیکن کسی امر کے حلال وحرام وحق وباطل ہونے کے لیے روح وقلب کے نزدیک اُس امر کے آسان ہونے کو معیار قرار دینا اور اس کو مبنی ٹھہرانا یہ الحاد وزندقہ کا دروازہ کھولنا ہے کیونکہ اول تو ہر قلب وارواح سلیم نہیں پھر جو سلیم بھی ہیں وہ بھی جمیع امور کے ادراک کے لیے کافی نہیں ورنہ وحی وبعثت سب بیکار رہتی تیسرے ہر شخص اپنے قلب وروح کے سلیم ہونے کا دعوے کرسکتا ہے اور نفس کے احکام اور قلب وروح کے احکام مین امتیاز سخت دشوار پس اگر اس کو بناے کار ٹھہرایا جاوے تو سخت فتنہ وفساد وکشت وخون واقع ہو البتہ جن امور مین دلائل صحیحہ بظاہر متعارض ہون یا دلیل شافی تک نظر نہ پہونچے اور اس وجہ سے وہ امور مشتبہ ہوجاوین انمین قلب سلیم سے استفتا اور اُسکے فتوے پر عمل کرنا البتہ موزون ہے

ور یکے گفتہ کہ اُستاوے طلب ‏— عاقبت بینی نباید در حسب
عاقبت دیدند ہر گون ملتے ‏— لاجرم گشتند اسیر زلتے
عاقبت دیدن نباشد دست باف ‏— ورنہ کے بودے زدینہا اختلاف
ور یکے گفتہ کہ اُستا ہم توئی ‏— زانکہ اُستا را شناسا ہم توئی
مرد باش و سخرۂ مردان مشو ‏— رو سر خود گیر و سرگردان مشو
چشم بر سر رشت بدار و از خلاف ‏— دور شو تا یابی از حق ایتلاف

حسب کمالات ومفاخر ذاتیہ۔ دست باف ساختہ دست کنایہ از آسان سخرہ محکوم۔ سر قلب اوپر کے اشعار مین کہا تھا ۵ عاقبت بنگر جمال این وآن جس سے مفہوم ہوا تھا کہ کسی امر کی موجودہ حالت کو نہ دیکھنا چاہیے بلکہ اُسکے ثمرہ وانجام پر نظر کرنا چاہیے کہ خیر ہے یا شر۔ اب اُس کا طریقہ تبلایا جاتا ہے یعنی ایک طومار مین یہ لکھا کہ عاقبت بینی کے لیے (کسی استاد (مرشد ورہبر) کو تلاش کرنا چاہیے کیونکہ محض کمال ذاتی سے عاقبت بینی حاصل نہین ہوتی (یعنی کتنا ہی علم وفضل رکھتا ہو مگر بدون رہنما کے کسی شئ کی حقیقت معلوم نہین ہوتی) تمام اہل ملت نے (اپنی رائے سے) عاقبت بینی کی تھی (اور غور وفکر کرکے بلا اتباع انبیاء اپنے لیے خاص طریقہ اختیار کیا۔ آخر کو مقید ذلت ہوئے (اور حق واضح ہوا عاقبت بینی کوئی آسان بات نہین ورنہ ادیان مین اختلاف کیون واقع ہوتا (پس معلوم ہوا کہ کسی رہبر کی تقلید ضروری ہے) اور ایک مین یہ لکھ دیا کہ میان (استاد کیا) تم ہی اُستاد ہو (یعنی خود اپنی تحقیق پر عمل کرو) کیونکہ آخر استاد کو بھی تم ہی پہچانوگے (سو اگر تمھاری تحقیق قابل عمل نہین تو استاد کی شناخت کرنے مین بھی قابل اعتبار نہین پھر اُستاد کس طرح تجویز کروگے جب کوئی استاد ہی تجویز نہ ہوگا تو اتباع استاد کی کیا صورت ہوگی اور اگر تمھاری تحقیق قابل عمل ہے تو پھر کسی کی تقلید کی کیا ضرورت ہے) پس مرد (مستقل بالراے) رہو اور دوسرونکے محکوم نہ بنو اور جاؤ (اپنی تحقیق کے موافق) اپنے کام مین لگو اور (تلاش رہبر مین) حیران پریشان مت ہو اور اپنے قلب وراے پر نظر رکھو اور اُسکے خلاف عمل کرنے سے پرہیز کرو تاکہ

حق تعالیٰ سے قرب و وصال ہوجاوے غرض ایک طور پر مقلد ہونے کی ترغیب دی دوسرے میں محقق بننے کو کہدیا اور یہ صاف تعارض ہے
تحقیق مسئلہ امور ثابتہ بالوحی میں تو کسی کو اتباع رہبر (انبیاء علیہم السلام) سے مفر و چارہ نہیں اپنی رائے پر عمل کرنا کفر و معصیت ہے اور امور اجتہادیہ میں جسکو اللہ تعالیٰ نے سامان تحقیق و اجتہاد کا عطا فرمایا ہو اسکو اپنی تحقیق پر عمل کرنا جائز بلکہ واجب ہے اور جسکے پاس یہ سامان نہ ہو اس کو تقلید کرنا واجب ہے اعمال ظاہری میں بھی اور احوال باطنی میں بھی اور تفصیل اس سامان کی کتب اصول و کلام و سلوک میں بیان کی گئی ہے۔

در یکے گفتہ کہ این جملہ توئی
این ہمہ آغاز ما و آخر یکے است
در یکے گفتہ کہ صد یک چون بود
ہر یکے قولے ست ضد یک و گر
چون یکے باشد بگو زہر و شکر
در معانی اختلاف و در صور

مے نگنجد در میان ما دوئی
ہر کہ او دو بیند احول مردکیست
این کہ اندیشد مگر مجنون بود
این بضد او ز پایان تا بہ سر
مختلف در معنی و ہم در صور
روز و شب بین خار و گل سنگ و گہر

مردک تصغیر مرد برائے تحقیر۔ شعر اخیر در بعض نسخ نیست یعنے ایک میں لکھدیا کہ یہ تمام (موجودات عالم، تمہارا عین اور تمہارے ساتھ متحد ہے اور ہم میں دوئی کی گنجایش نہیں ہے تو ہماری ابتدائی انتہائی حالتیں سب ایک ہیں جو شخص الگ الگ سمجھے وہ احول آدمی ہے (غرض تمام موجودات میں اتحاد کا حکم کر دیا) اور ایک میں یہ لکھدیا کہ بھلا سو چیزیں ایک کس طرح ہوسکتی ہیں کوئی پاگل ہوگا جو ایسی بات سوچے دیکھو اقوال مختلفہ میں ہر قول دوسرے کے خلاف ہوتا ہے اور سرتا پا دوسرے کا ضد ہوتا ہے (یہ تغائر تو اعراض میں تھا اب جواہر کو لو) زہر و شکر باہم ایک کس طرح ہوسکتے ہیں بلکہ باہم ضرور مختلف ہونگے باطنی خواص میں بھی اور ظاہری صورت و شکل میں بھی اسی طرح ہر چیز کے معانی (خواص) اور صورتوں میں باہم اختلاف ہے روز و شب کو دیکھ لو۔ خار و گل کو دیکھ لو سنگ و گہر کو دیکھ لو۔ غرض موجودات میں ہرگز اتحاد نہیں) ایک میں اتحاد کا اثبات دوسرے میں اس کی نفی صاف تعارض ہے
تحقیق مسئلہ اسمیں کوئی شبہ نہیں کہ باہم موجودات میں بعض امور مابہ الاشتراک ہیں۔ اور بعض مابہ الامتیاز خواہ یہ امور داخل ماہیت ہوں خواہ خارج اور خواہ مقدمات ہوں یا آثار پس مابہ الاشتراک کے مرتبہ میں اتحاد صحیح ہے اور مابہ الامتیاز کے درجہ میں نفی اتحاد حق ہے منجملہ ان امور مشترکہ کے چونکہ وجود سب سے زیادہ اعم و اشمل ہے اسلیے صوفیہ کے کلام میں اتحاد وجودی کا بکثرت ذکر پایا جاتا ہے پس اتحاد بمعنی اشتراک ہے مجازاً ورنہ حقیقی معنے کے اعتبار سے دو چیزوں میں اتحاد محال ہے کیونکہ اگر وہ ایک ہوجاویں تو ان کا دو کہنا غلط ہوگا اگر دو رہیں تو ایک ہونا غلط ہوگا۔

تا ز زہر و از شکر در نگذری
وحدت اندر وحدت ست این مثنوی

کے تو از گلزار وحدت بو بری
از سمک رَو تا سماک اے معنوی

تحقیق مسئلہ اتباع و تقلید و تحقیق ۱۷

تحقیق مسئلہ اتحاد و نفی اتحاد ۱۸

سمک ماہی مراد ماہیے کہ حسب بعض روایات میر زمین بروی موضوع ست کنایہ زعالم سفلی سماک ستارہ ایست یعنی بلندی کنایہ از عالم علوی مثنوی طالب معنی۔ یہ دونون شعر مقولہ مولانا کے ہین بطور جملۂ معترضہ کے درمیان مضامین طومار کے جو اوپر گذرے اور مضمون تمۂ قصہ کے جو آگے آتا ہے اسمین توحید کا ذکر ہے جیسی مولانا کی عادت ہے کہ بوجہ غلبہ مذاق توحید کے تھوڑی مناسبت سے ادھر منتقل ہوجاتے ہین اوپر کے اشعار مین چونکہ اتحاد و امتیاز کا بیان تھا اس سے توحید کا ذکر فرمانے لگے ارشاد فرماتے ہین کہ جب تک تم زہرہ و شکر یعنی عالم کثرت سے نہ گذروگے دیعنی انکی طرف سے توجہ والتفات نہ ہٹاؤگے اسوقت تک باغ وحدت کی خوشبو نہ پاؤگے دیعنی لذت توحید نصیب نہ ہوگی کیونکہ نفس ایک وقت مین دو طرف توجہ نہین کرسکتا جب مخلوقات کی طرف توجہ رہیگی تو ذات حق کیطرف تام نہ ہوگی اور بدون توجہ تام کے ذکر اسکو اضمحلال و فنا وجود وجودات حادثہ کا لازم ہے جیسا شعر دیباچہ سے ہر نہان انح کی شرح مین بیان ہوا ہے) توحید کی لذت میسر نہین ہوتی چونکہ مثنوی مین بکثرت توحید کا ذکر ہے اسلیئے فرماتے ہین کہ یہ ہماری مثنوی وحدت سے بھری ہوئی ہے پس طالب معنی وحقیقت کو چاہیے کہ عالم سفلی سے توجہ ہٹا کر ذات حق کیطرف متوجہ ہوجاوے

زین نمط زین نوع دہ طومار ودو	بر نوشت آن دین عیسی را عدو

یہ تتمہ ہے طومار نویسی کے قصہ کا یعنی اسی طرح اس دشمن دین عیسیٰ علیہ السلام نے بارہ طومار لکھکر طیار رکھے۔

بیان آنکہ اختلاف در صورت روش ست نہ در حقیقت راہ

او ز یکرنگی عیسےٰ بو نداشت	وز مزاج خم عیسےٰ خو نداشت
جامۂ صد رنگ از ان خم صفا	سادہ و یکرنگ گشتی چون ضیا
نیست یکرنگی کزو خیزد ملال	بل مثال ماہی و آب زلال
گرچہ در خشکی ہزاران رنگہاست	ماہیان را با یبوست جنگہاست

خم عیسےٰ مشہور ست کہ حضرت مسیح اللہ علیہ السلام در بدایت حال صباغی کردیک خم بود کہ ہر جامہ را دران زدے ہر رنگ خواستے درآمدے مگر مراد دربنجا آن خم نیست بلکہ خم معنوی ست کہ اثر آن عکس این باشد کہ جامہ صد رنگ ازان یکرنگ شود و آن طریقۂ حقہ ایشان ست کہ اشخاص مختلف العقائد را بر یک طریق حق استوار کردی مجازاً و تشبیہاً آن خم آنرا خم گفتہ تسمیۃ للشئی باسم ضدہ (اس سرخی مین بیان ہے کہ اہل حق کے حقیقت مقصود مین اختلاف نہین محض طرز عمل مین اختلاف ہے جس طرح ایک طبیب اپنے دو شاگردون کو دو مختلف مریضون کے معالجہ کے لیے بھیجے تو اختلاف مرض کیوجہ سے ضرور دونون کے نسخے مختلف ہونگے مگر مقصود اصلی کہ تعدیل مزاج ہے مشترک ہوگا اسی طرح اصول حضرات انبیاء علیہم السلام کے متفق ہین فروع مین بمصلحت اختلاف احوال امم کے البتہ اختلاف ہے اور مقصود سب کا کہ قرب و وصول الی اللہ ہے ایک ہے پس اس بیان مین تحقیق ہے اس یہودی وزیر کی کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے دین کو حضرت عیسےٰ علیہ السلام کے دین کا مخالف سمجھا تھا

اور وحدت مقصود پر نظر نہ تھی چنانچہ اشعار مین فرماتے ہین کہ) اسکو عیسیٰ علیہ السلام کی یکرنگی کا (جو موسیٰ علیہ السلام کے ساتھ انکو حاصل تھی) ادراک نہ تھا اور (عیسیٰ علیہ السلام کے خم باطنی کی تاثیر کا خوگر نہ تھا (ورنہ سمجھ جاتا کہ عیسیٰ علیہ السلام لوگون کو موسیٰ علیہ السلام کا مخالف نہ بناتے تھے بلکہ سب کو ایک مقصود کی طرف کہ وہ دین موسوی و دینا عیسوی مین متفق ہے متوجہ کرتے تھے جیساکہ فرماتے ہین کہ) اس خم صفا کی یہ تاثیر تھی کہ سو رنگ کے کپڑے دینے مختلف عقائد کے لوگ اس سے خالص اور یکرنگ (موصوف بہ توحید و قابل وصول الی اللہ) ہو جاتے تھے جس طرح روشنی کہ اپنی ذات مین یکرنگ ہوتی ہے اور (چونکہ محسوسات مین اکثر دیکھا جاتا ہے کہ ایک طرح کی چیز یا حالت پر مدت تک رہنے سے دل بھرجاتا ہے اور جی اکتا جاتا ہے جس کو عربی مین ملال کہتے ہین اسلیے ممکن تھا کہ کسی عامی کو اس قیاس پر یہ احتمال ہوتا کہ شاید باطنی یکرنگی بھی ایسی ہی ہو اسلیے اسکو دفع فرماتے ہین کہ) یہ ایسی یکرنگی نہین جس سے ملال پیدا ہو بلکہ اس یکرنگی کی ایسی مثال ہے جیسے مچھلی اور آب شیرین کہ مچھلی کو آب شیرین سے کبھی ملال نہین ہوتا گو آب شیرین مین مختلف احوال نہ ہون اور خشکی مین باوجودیکہ ہزارون رنگ ہین اور مختلف حالتین ہین مگر مچھلیون کو خشکی سے سخت اختلاف اور نفرت ہے اسی طرح اہل توحید و معرفت کو (جنکو تشبیہاً ماہی کہہ دیا کرتے ہین تعلق بہ ذات واحد حق سے (جسکو تمثیلاً دریا سے تعبیر کر دیتے ہین) ہرگز سیری نہین ہوتی کہ گنجایش ملال ہو وجہ اس عدم ملال کی یہ ہے کہ ملال وہان ہوتا ہے جہان طلب ختم ہو جاوے اور طلب وہان ختم ہوتی ہے جہان مطلوب کے کمالات ختم ہو جاوین یا طالب کی معرفت منتہی ہو جاوے اور جب عارف کی نہ معرفت کبھی منتہی ہوا ور نہ مطلوب حقیقی کے کمالات منتہی ہوسکتے ہین تو طلب ختم ہونے کی کوئی صورت نہین بلکہ وہ آناً فاناً متزائد رہتی ہے پھر ملال کیسے ممکن ہے خوب کہا ہے ؎ نہ حسنش غایتے دارد نہ سعدی راسخن پایان ٭ بمیرد تشنہ مستسقی و دریا ہمچنان باقی ٭ اور عالم کثرت مین گو رنگا رنگ موجودات ہین مگر ان سے عارف کو اسلیے دلچسپی نہین کہ وہ اکثر حاجب عن الحق ہو جاتے ہین ۔

	کیست ماہی چیست دریا در مثل صدہزاران بحر و ماہی در وجود		تا بدان ماند ملیک عز و جل سجدہ آرد پیش آن دریائے جود	خدائے

کیست و چیست استفہام تحقیر ۔ مثل بمعنی مثال ملیک بادشاہ مراد خدا تعالیٰ اوپر کے اشعار سے عارفین کی ماہی سے اور حق تعالیٰ کی دریا سے تشبیہ مفہوم ہوئی تھی شاید کوئی نادان اس سے مشابہت تامہ سمجھ جاتا اس لیے اس کا دفعیہ فرماتے ہین کہ مثال دینے کے باب مین ماہی و دریا کی کیا حقیقت ہے کہ اس سے حق تعالیٰ کو تشبیہ دیجاوے لاکھون بحر و ماہی جو وجود مین آئے ہین اس دریاے جود (ذات حق) کے روبرو سر جھکائے ہوئے ہین ۔
ف سمجھنا چاہیے کہ اکثر عارفین کے کلام مین حق تعالیٰ کو مختلف چیزون کے ساتھ جیسے آفتاب و دریا و ہوا وغیرہا سے تمثیل دیجاتی ہے اور یہ تشبیہ من کل الوجوہ نہین ہوتی جیسا بعض لوگ خشک مزاج یہی سمجھ کر بزرگون کو برا کہتے ہین یا بعضے ناواقف متصوف یہی سمجھکر اپنے عقائد کو خلاف شرع کر لیتے ہین بلکہ کسی خاص امر مین تشبیہ

ہوا کرتی ہے مثلاً اس مقام پر ذات حق کو دریا سے صرف اس امر مین تشبیہ دی کہ دریا مین بہ نسبت خشکی کے بساطت و وحدت ہوتی ہے اور ماہی کو اُس سے سیری نہین ہوتی جیسے ذات حق مین وحدت ہے اور طالب کو اُس سے سیری نہین ہوتی گو خود وحدت مین تفاوت ہو کہ دریا کی وحدت اضافی ہے اور ذات حق کی وحدت حقیقی مگر مطلق وحدت مین تو مناسبت ہے اس لیے یہ تشبیہ صحیح ہو گئی اور ایسی تشبیہ کا جواز قرآن مجید سے ثابت ہے مثل نورہ کمشکوٰۃ فیہا مصباح الآیہ پس مثل بفتح المیم والثاء اور مثال کی حقیقت شئ مشارک فی وصف تا ہے گو طرفین تمثیل مین ہزارون درجہ تفاوت ہو قال اللہ تعالیٰ وللہ المثل الاعلیٰ اور اسمین کوئی محال نہین۔ اور مثل بکسر اللام وسکون الثاء کی حقیقت شئ مشارک فی النوع ہے اور جناب باری مین اسکی محال نہین قال اللہ تعالیٰ لیس کمثلہ شئ پس مقصود تمثیل سے ایراد مثال ہوتی ہے نہ ایراد مثل بکسر المیم

چند باران عطا باران شده / تا بدان آن بحر دُرافشان شده
چند خورشید کرم افروختہ / تا کہ ابر و بحر جود آموختہ
چند خورشید کرم تابان شده / تا بدان آن ذره سرگردان شده
پرتو دانش زده بر آب و طین / تا شده دانہ پذیرنده زمین
خاک امین و ہرچہ در وے کاشتی / بے خیانت جنس آن برداشتی
این امانت زان امانت یافت ست / کآفتاب عدل بر وے تافت ست
تا نشان حق نیارد نوبہار / خاک سرہا را نکرده آشکار
آن جوادے کو جمادے را بداد / این خبرہا وین امانت وین سداد
آن جماد از لطف چون جان میشود / زمہریر از قہر پنہان میشود
آن جمادے گشت از فضلش لطیف / کل شیء من ظریف ہو ظریف
مر جمادے را کند فضلش خبیر / عاقلان را کرده قہر او ضریر

آن ذره مراد آفتاب کہ پیش عظمت حق کم از ذره ست۔ نشان فرمان۔ سرہا امور مخفیہ مراد سبزه و گل آن جوادی الخ آن مبتدا اشاره بحق جوادے خبر بحذف رابط یعنے آن ذات حق چنان جوادیست الخ زمہریر خزان و زمستان۔ ضریر کور۔ اوپر کے اشعار مین حق جل وعلیٰ شانہ کی عظمت اور تمام مخلوقات کا اُن کی طرف محتاج ہونا مذکور تھا ان اشعار مین اسی مضمون کی تقویت و تائید ہے۔ فرماتے ہین کہ بحر مین جو صفت دُرافشانی آگئی ہے اُسکی وجہ یہی ہے کہ اُسپر عطائے الٰہی کی بارشین ہوئی ہین (پس بحر کی صفت عطا حق تعالیٰ کی صفت عطا کا فیض ہے) اور ابر و بحر مین جو صفت جود آگئی ہے کہ اُس قدر پانی اس سے ملتا ہے اس کی وجہ یہی ہے کہ اس پر کرم الٰہی کی تابشین ہوئی ہین (پس ابر و بحر کی صفت جود حق تعالیٰ کی صفت جود و کرم کا فیض ہے) اور آفتاب فلک مین جو صفت سرگردانی یعنی تحرک کی

(جس سے عالم کو نور بخشی ہوتی ہے) آگئی ہے اسکی وجہ یہی ہے کہ اُسپر کرم الٰہی کی تابشین ہوئی ہین
پس آفتاب سی صفت نور بخشی حق تعالیٰ کی صفت کرم بخشی کا فیض ہے) اور زمین جو دانہ کو قبول کر لیتی
ہے اسکی وجہ یہی ہے کہ آب وگِل پر علم الٰہی کا پرتو پڑگیا ہے (پس زمین کا دانہ کو سے لینا جس کے لیے صفت علم
کی عادۃً ضرورت ہے حق تعالیٰ کی صفت علم کا فیض ہے) اور خاک مین جو صفت امانت کی آگئی ہے جس سے وہ ایسی
امین ہوگئی ہے کہ جو چیز اسمین کاشت کر دو وہی اُس سے اُٹھالو یہ نہین کہ وہ خیانت کر کے اسکو بدل ڈالے اور گندم
کا جو بدے اسکی وجہ یہی ہے کہ اس زمین نے یہ صفت امانت حق تعالیٰ کی صفت امانت سے پائی ہے کیونکہ اللہ
تعالیٰ عادل ہین اور عدل کے لیے امانت لازم ہے اس معنی کے اعتبار سے اللہ تعالیٰ کے لیے صفت امانت ثابت
ہیگئی ورنہ اللہ تعالیٰ کے مشہور اسماء مین اسم امین نہین ہے تو اُسی صفت عدل کا آفتاب اس زمین پر روشنی ڈال
رہا ہے (پس زمین کی صفت امانت وعدل حق تعالیٰ کی صفت امانت وعدل کا فیض ہے) اور نیز زمین کے باعلم
وخبر ہونے کا یہ اثر ہے کہ جبتک فصل بہار حق تعالیٰ کا فرمان نہین لاتی اُسوقت تک زمین سبزہ وگل کو باہر نہین
نکالتی (جس طرح اہل عقل وشعور کہ حکم حاکم کا انتظار کیا کرتے ہین) وہ ذات پاک ایسے جواد ہین کہ ایک جماد محض کو
(یعنی زمین کو کہ نباتات وحیوانات سے خارج ہے ایسے علوم دیے (جمع اسلیے لائے کہ یہان دو علم کا ذکر ہے ایک اس
شعر مین پرتو دانش الخ اور دوسرا اس شعر مین تا نشان حق الخ جیسا دونون کی شرح سے منکشف ہو چکا ہے)
اور ایسی امانت دی (جس کا ذکر اس شعر مین ہے خاک امین الخ) اور ایسی درستی دی (علمی درستی تو علوم ہین اور
عملی درستی امانت ہے پس درستی مین سب صفات مذکورہ داخل ہوگئین) یہ حق تعالیٰ کا فیض لطف ہے جس سے
وہ جماد (زمین) مثل ذی روح کے ہو جاتی ہے (کہ اسمین صفات ذی روح کے سے پیدا ہو جاتی ہین اور لطف
علمی وعملی سے موصوف ہو جاتی ہے) اور اس صفت لطف کے ظہور سے خزان قہر (یعنی صفت قہر جس سے
خزان ہوگئی تھی پوشیدہ ہو جاتی ہے (کیونکہ جب اسمائے جمالیہ لطف ورحمت واحیاء وغیرہا کے آثار ظاہر ہوتے
ہین تو اسمائے جلالیہ قہر وغضب وامانت کے آثار باقی نہین رہتے اسی طرح بالعکس اس کو اصطلاح مین توارد
وتعاقب تجلیات وظہور اسمائے متقابلہ ومتضادہ کہتے ہین اور مسئلہ تجدد امثال اسی کی فرع ہے) غرض وہ جماد
فضل خداوندی سے (یعنے فیض صفت لطف الٰہی سے) لطیف ہو جاتا ہے (جیسا اس سے قبل شعر مین کہا ہے
آن جماد از لطف الخ) حقیقت مین جو چیز کسی خوب کی طرف سے ہوتی ہے وہ خوب ہی ہوتی ہے (پس
حق تعالیٰ اپنے تمامی اسماء وصفات کے ساتھ جمیل ہین جہان انکا فیض ہوگا وہان بھی جمال وکمال پیدا
ہو جاوے گا خوب کہا ہے ؎ ہرچہ آن خسرو کند شیرین بود) اور انکی ایسی قدرت ہے کہ (جب ان کی صفات
جمالیہ کا ظہور ہوتا ہے تو) انکا فضل جماد کو باخبر کر دیتا ہے جیسا اوپر بیان ہوا اور (جب صفات جلالیہ
کا ظہور ہوتا ہے اُسوقت) بڑے بڑے عقلاء واہل علم کو انکا قہر اندھا کر دیتا ہے (کہ امر حق انکو نظر نہین آتا جیسے بلعم وابلیس وغیرہما)
ف ان اشعار مین اشارہ بلکہ تصریح ہے کہ عالم مظہر ذات وصفات الٰہی ہے جس کا حاصل یہ

ہے کہ ذاتِ مخلوقات جو کسی صفت خواہ وجود یا علم و قدرت یا غیر ذلک کے ساتھ موصوف ہوتی ہے اس اتصاف مین ذات و صفات الٰہی واسطہ ہے پس اتصافِ حق بصفات قدیمہ واسطہ ہوا اور اتصافِ خلق بصفات حادثہ ذی واسطہ ہوا اب سمجھو کہ ایک شئے کا دوسری شئے کے لیے کسی صفت مین واسطہ ہونا اسکی تین صورتین ہوتی ہین ایک تو یہ کہ اس صفت کے ساتھ حقیقۃً و بالذات واسطہ ہی موصوف ہوا ور ذی واسطہ مین وہ صفت اصلا نہ ہو مگر چونکہ اس واسطہ کے ساتھ اس ذی واسطہ کو ایک قسم کا تعلق اور تلبس ہے اس لیے مجازاً اسکی طرف بھی اس صفت کو منسوب کر دیتے ہین پس حقیقۃً اتصاف صرف واسطہ کو ہوتا ہے اور مجازاً ذی واسطہ کو جس طرح کشتی واسطہ ہے کشتی نشین کے لیے صفتِ حرکت مین کہ یہان حرکت کے ساتھ صرف واسطہ یعنے کشتی موصوف ہے اور ذی واسطہ یعنی کشتی نشین مجازاً جس کا حاصل یہ ہے کہ کشتی نشین کو مطلق حرکت نہین ہوتی مگر تلبس اور تعلق کی وجہ سے اسکو بھی متحرک کہنے لگے ہین اس کا نام واسطہ فی العروض ہے۔ دوسری صورت اس کا عکس یعنی وہ صفت ذی واسطہ مین پائی جاوے اور واسطہ مین اصلا نہ ہو بلکہ وہ ذی واسطہ کو موصوف کر دینے مین سفیر محض ہو جیسے کپڑے کے رنگین ہونے مین صباغ واسطہ ہے کہ یہ صفت رنگین ہونے کی صرف ذی واسطہ یعنی کپڑے مین پائی جاتی ہے چنانچہ اسی کو رنگین کہتے ہین اور واسطہ یعنے صباغ مین یہ صفت مطلقاً نہین پائی جاتی چنانچہ اس کو نہین کہا جاتا کہ وہ رنگین ہو گیا بلکہ محض کپڑے کے رنگین ہونے مین سفیر محض ہے اس کا یہ مطلب نہین کہ اس مین رنگینی کی صفت اصلا نہین ممکن ہے کہ وہ خود بھی کلاً یا بعضاً اپنے کو اُس رنگ سے رنگین کر لے مطلب یہ ہے کہ جو صفت کپڑے مین ہے بعینہ اسکے ساتھ صباغ موصوف نہین گو مستقل طور سے ایسی ہی صفت اُسمین بھی پائی جاوے اُسکا ثبوت مستقل دلیل سے ہوگا اور یہ رنگینی کپڑے کی اُس رنگینی رنگریز کیلئے مستلزم و دلیل نہ ہوگی اسکو واسطہ فی الاثبات کہتے ہین تیسری صورت یہ کہ وہ صفت واسطہ اور ذی واسطہ دونون مین حقیقۃً پائی جاوے لیکن واسطہ مین پایا جانا علت ہو اور ذی واسطہ مین پایا جانا معلول ہو پس اتصاف واسطہ کا اولاً ہوگا اور اتصاف ذی واسطہ کا ثانیاً ہوگا جیسے قفل کھولتے وقت کنجی کو گھماتے ہین تو ہاتھ واسطہ ہے حرکت مین اور کنجی ذی واسطہ حرکت دونو کے ساتھ حقیقۃً قائم ہے مگر جنبش ہاتھ کی علت ہے اور جنبش کلید کی معلول اسکو واسطہ فی الثبوت کہتے ہین پس واسطہ فی العروض و فی الاثبات مین صفت ایک ہی ہے دوسری صفت موجود ہی نہین اور واسطہ فی الثبوت مین خود صفتین دو ہین جب یہ تمہید سمجھ مین آ گئی تو جاننا چاہیے کہ حق تعالیٰ کا واسطہ ہونا مخلوقات کے لیے اُن کے صفات مین بمعنی فی العروض و فی الثبوت تو ہو نہین سکتا فی العروض تو اس لیے کہ اُسمین لازم آتا ہے کہ مخلوقات مین جتنی صفتین ہین وہ سب حقیقت مین حق تعالیٰ ہی کی صفتین ہین اور مخلوق کی طرف محض مجازاً اُن کی نسبت ہے اس لازم مین دو خرابیان ہین اول یہ کہ بعض صفات مخلوق مین ذمیم اور موجب منقصت ہین جن سے تنزہ حق تعالیٰ کا واجب اور منصوص ہے اور دوسرے یہ کہ نصوص مین جابجا صفات حمیدہ و ذمیمہ ہر دو کو مخلوقات

کی طرف مسند و منسوب کیا ہے اور اسناد مین اصل حقیقت ہے جب اس لازم مین دو خرابیان ہوئین تو باطل ٹھہرا جب لازم باطل ہوا تو ملزوم یعنے واسطہ فی العروض ہونا بھی باطل ٹھہرا البتہ اگر ان خرابیون کے جواب مین یہ کہا جاوے کہ جو صفات مخلوق مین ذمیم ہین وہ ان مخلوقات کے فساد استعداد کیوجہ سے ہین ورنہ اصل اور واسطہ انکا بھی صفات جمیلہ الٰہیہ ہین مثلاً حق تعالی کی صفت قابض نے بشر کے ساتھ تعلق فرمایا جن کی استعداد صالح تھی وہ قابض بالحق ہوئے کہ اپنے حقوق پر اکتفا کرتے ہین اور جن کی استعداد فاسد تھی وہ قابض بالباطل ہوئے کہ غصب و سرقہ کرنے لگے جس طرح آفتاب کا نور کہ امر وحدانی بسیط ہے مختلف آئینون کے ساتھ یکسان متعلق ہوا کہ سرخ آئینہ مین وہ نور سُرخ ہوگیا زرد مین زرد وعلی ہذا القیاس اور اسمین کوئی خرابی یقینی نہین یہ تو خرابی اول کا جواب دیا جاوے اور خرابی دوم کی نسبت یہ کہا جاوے کہ یہ مسئلہ کشفی ہے جب اسناد کے غیر حقیقی ہونے پر دلیل قائم ہے تو اس اسناد کو مجازی کہا جاوے گا اس تاویل پر البتہ واسطہ فی العروض کی گنجائش نکل آوے گی اور مدار اسکے ثبوت کا کشف ہوگا چنانچہ بہت حضرات کی تقریر سے یہ مضمون مستفاد ہوتا ہے اور مولنا کے ان اشعار سے بھی ظاہرا یہی معلوم ہوتا ہے مگر اسمین تین احتیاطین ضروری ہین اوّل یہ کہ اسکو مثل عقائد منصوصہ کے داخل عقائد نہ کیا جاوے احتمال اُسکے غیر صحیح ہونے کا بھی رکھا جاوے دوسرے یہ نہ سمجھے کہ مخلوقات مین جسقدر اور جس حالت سے صفات و کمالات مشاہد ہوتے ہین بس اللہ تعالی مین کمًا و کیفاً اسیقدر ہین اس سے زائد نہین نعوذ باللہ منہ بلکہ دونون مین تناہی و لاتناہی و کمال و نقصان کا بعید تفاوت ہے تیسرے تاویل مذکور چونکہ دقیق ہے اس لیے عوام کے روبرو اسکی تقریر نہ کرے اور جو خود بھی تاویل سمجھ مین نہ آوے تو واسطہ فی العروض کو بالکل غلط سمجھے کیونکہ بالمعنی المتبادر واقع مین وہ غلط ہے اور واسطہ فی الثبوت ہونا اسلیے صحیح نہین کہ اوّل تو اسمین وہی خرابی لازم آتی ہے کہ جتنی صفات اچھی یا بُری مخلوقات مین حقیقۃً موجود ہین وہ سب حقیقۃً نعوذ باللہ باری تعالی مین بھی پائی جاوین جس کا بطلان ابھی بیان ہوچکا اور اگر تاویل مذکور سے اسکی اصلاح بھی کرلیجاوے تو دوسری خرابی یہ لازم آتی ہے کہ علت سے تخلف معلول کا محال ہے اور صفات باری تعالی کی قدیم ہین پس اگر وہ علت صفات خلق کی ہونگی تو صفات خلق کا قدیم ہونا لازم آویگا اور یہ عقلاً و نقلاً محال ہے جیسا کُتب کلامیہ مین مذکور ہے جب دونون صورتین واسطہ کی باطل ہوئین اور واسطہ ہونا یقینی ورنہ استغنا ممکن کا واجب سے لازم آویگا پس واسطہ فی الاثبات کا حق ہونا متعین ہوگیا یعنی باری تعالی اپنی قدرت و ارادے سے مخلوق کو جو صفت چاہین عطا فرماوین اور اللہ تعالی بعینہ ان صفات سے منزہ ہین انکی صفات مستقل دلائل عقلی و نقلی سے ثابت ہین اور ان صفات حادثہ کو اُن صفات قدیمہ سے بجز مشارکت لفظی کے (وہ بھی بعض مین) کوئی مناسبت و مشارکت و مشابہت نہین ؎ چہ نسبت خاک را با عالم پاک۔ اس صورت مین مظہر ہونا عالم کا باین معنے ہے کہ جس طرح مصنوع دلالت کرتا ہے وجود صانع پر اور مکتوب دلالت کرتا ہے وجود

کا تب پرا ور ظاہر ہے کہ دلیل سے مدلول کا علم و ظہور ہوتا ہی ہے اور یہ مظہریت تمام اجزاے عالم کیلئے عام ہے
مگر بعض مخلوقات جن کی بعض صفات اسماً و رسماً مناسب صفات حق تعالیٰ کے ہین ان مین ایک ایسی خاص مظہریت اور
زائد ہے جیسی مثال مظہر و موجب وضوح ہوتی ہے ذی مثال کے لیے ان مین سے چونکہ انسان کو سب سے زیادہ
مناسبت ہے اسلیے عارفین اسکو مظہر جامع و اتم کہتے ہین یعنی باضافت دوسرے مخلوقات نہ بذاتہ باعتبار کمال
فی نفسہ کے اس بنا پر ان اشعار مین بھی بعض اشیاء مین مظہریت زائدہ متحقق ہے اور واسطہ فی العروض
و واسطہ فی الثبوت مین ذی واسطہ کا مظہر صفت واسطہ ہونا اظہر ہے - اور مولٰنا کا یہ شعر ؎ آن جوادے کو
جمادی را بداد الخ فی الاثبات مین صریح ہے اور اسکے اوپر کے اشعار جو ظاہراً بشرط تاویل مذکور مشعر
واسطہ فی العروض کے ہین واسطہ فی الاثبات کی طرف اس طرح راجع ہو سکتے ہین کہ ابر و بحر و ارض مین
ان صفات کے ثابت ہونے کیلیے قدرت و ارادہ تو واسطہ ضرور ہے اور صفات باری تعالیٰ متلازم ہین
اس معنی کر انکا جود و کرم و عدل وغیرہ سب واسطہ ہوگیا یہ ضرور نہین کہ ان مخلوقات کا جود و کرم و عدل ہی بعینہٖ ان
موجود ہے گو واسطہ فی العروض ماننے پر جمادے را بداد مین تاویل مطلق افاضہ کی گو تضمن فی العروض سہی ہو سکتی
ہے یہ تحقیق ہے مسئلہ مظہریت کی جو کہ ایک عنوان ہے تقریر مسئلہ توحید کا اور علاوہ اسکے چند عنوان اس مسئلہ
توحید کے اور ہین عینیت و غیریت - وحدۃ الوجود - اتحاد وجود - توحید ذاتی و صفاتی و افعالی چنانچہ
بفضلہ تعالیٰ ان پانچون عنوانون کی اپنے اپنے مواقع پر تحقیق گذر چکی والحمد للہ علیٰ ذلک حمداً کثیراً اور باقی تقریرات
یا اس طرف راجع ہین ان مین سے تنزلات ستہ کی تقریر یہی ہے جس کا حاصل مظہریت ہے اور یا محض امثلہ و تشبیہات ہین
ف اشعار مذکورہ مین ؎ زہر را قہر پنہان کند - تجدد امثال کیطرف مشیر ہے جیسا
اُسکی شرح مین تنبیہ کی گئی ہے خلاصہ اس کا یون کہا گیا ہے کہ حق تعالیٰ کے اسماء ہر وقت فاعل رہتے ہین
(گو یہ لازم عقلی نہین مگر مکشوف ہے) پس احیاء کا جب فعل ہوا عالم موجود ہو گیا جب اماتت کا فعل ہوا سب
معدوم ہو گیا اور چونکہ فعل کے لیے محل کا قابل ہونا ضروری ہے اور احیاء کیلیے میت ہونا شرط ہے اور اماتت
کے لیے حی ہونا اس لیے حیات کے وقت احیا کا تعطل اور موت کے وقت اماتت کا تعطل لازم نہین
آتا کیونکہ فعل پایا گیا مگر محل قابل نہ ہونے سے اثر نہین ہوا -
ف مولٰنا کا قول این خبر ہا الخ اور کند تفصلش خبیر ظاہراً مشعر ہے تمام اجزاے عالم کے ذی شعور ہونے پر جیسا
بہت اہل کشف نے تصریح فرمائی ہے اور بظاہر کتاب و سنت سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے گو ہمکو اس کا ادراک نہ ہو

جان و دل را طاقت آن جوش نیست		با کہ گویم در جہان یک گوش نیست
ہر کجا گوشے بُد از وے چشم گشت		ہر کجا سنگے بُد از وے یشم گشت
کیمیا ساز ست چہ بود کیمیا		معجزہ بخش ست چہ بود سیمیا
این ثنا گفتن ز من ترک ثناست		کاین دلیل ہستی و ہستی خطاست

پیش ہست او باید نیست بود | چیست ہستی پیش او کور و کبود
گر نبودے کور ازو بگداختے | گرمی خورشید را بشناختے
ور نبودے او کبود از تعزیت | کے فسردے ہمچو یخ این ناحیت

یشم سنگ قیمتی. سیمیا علم نیرنجات و شعبدہ ہا۔ اوپر کے اشعار مین حق جل وعلا شانہ کے اسرار قدرت و آثار عظمت کا بیان فرمایا تھا اس بیان سے جوش پیدا ہوا جس کا مقتضا یہ تھا کہ اور اسرار کھول ڈالین اُسی کی نسبت فرماتے ہین کہ جان و دل کو اس جوش کے ضبط کی طاقت نہین (اسلیے مین کچھ اور زیادہ کہتا) مگر کس سے کہون دنیا بھر مین ایک کان بھی سننے کے قابل نہین (جو ان اسرار کو سُنے اور سمجھے کیونکہ اکثر لوگ نہ سمجھنے سے یا تو انکار کرتے ہین و یا کفر و الحاد مین مبتلا ہو جاتے ہین) آگے گوش قبول کی مدح و فضیلت کو بیان کرتے ہین کہ جہان گوش قبول ہوتا ہے وہ چشم نما ہے (یعنی علم الیقین سے جو بذریعہ کان حاصل ہوتا ہے عین الیقین بنجاتا ہے یعنے قبول ارشاد کاملین و طلب صادق سے مشاہدہ نصیب ہوتا ہے) اور جہان سنگ ہوتا ہے وہ سنگ سے یشم بن جاتا ہے (یعنی بدولت قبول طلب کے ناقص کامل بنجاتا ہے مستقبل کو چشم گشت و یشم گشت بوجہ تیقن ماضی سے تعبیر کیا غرض گوش قبول ایسی چیز ہے مگر چونکہ گوش قبول نہین ہے یعنی کم ہے اور اعتبار غالب کا ہوتا ہے اور غالب کم فہم تھے اسلیے اظہار اسرار سے رک گئے اور چونکہ گوش قبول کا یہ اثر کہ علم الیقین سے عین الیقین اور نقصان سے کمال حاصل ہو جاوے یہ بھی تاثیر قدرت حق ہے اسلیے پھر مضمون سابق ثنا کا تازہ ہو گیا فرماتے ہین کہ) کیمیا کی کیا حقیقت ہے وہ ذات پاک کیمیا ساز ہین اور اسی کیمیا سازی کا یہ اثر ہے کہ ناقص سے کامل بنا دیا اور سیمیا کی کیا حقیقت ہے وہ ذات پاک معجزہ بخش ہین (چونکہ مضمون ثنا کا حالت بقا مین صادر ہوتا ہے اور بقا بمقابلہ فنا کے ادنی درجے کی حالت ہے اس لیے فرماتے ہین کہ) خود یہ ثنا کرنا ترک ثنا ہے (یعنی ترک مقتضاے ثنا ہے کہ وہ فنا ہے جیسے آگے آتا ہے) کیونکہ یہ دلیل ہے ثنا کرنے والے کی ہستی کی اور ہستی خطا ہے کیونکہ انکی ہستی خود ایسی ہے کہ اُس کے روبرو اپنی ہستی کو فنا کر دینا چاہیے اور انکی ہستی کے ہوتے ہوے اگر ہماری ہستی باقی رہے تو وہ کور و کبود ہے۔ کور ہونے کی دلیل تو یہ ہے کہ اگر وہ کور نہ ہوتی (اور چشم حقیقت بین سے دیکھتی اور اپنا نابود ہونا سمجھتی) تو اسکے سامنے مضمحل ہو جاتی اور گرمی خورشید (یعنی کمال ہستی حق) کو شناخت کرتی (جیسا وحدة الوجود کی تحقیق مین بیان کیا گیا ہے) اور کبود ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اگر وہ جامۂ تعزیت پہن کر کبود نہ ہوتی (یعنی غم دنیا مین مبتلا نہ ہوتی) تو یخ کی طرح اس جانب یعنی دنیا مین کیون جم جاتی (غرض اس کا بقا اُسکی کوری و کبودی کی علامت ہے اور بمقتضاے اداے حقوق صفات باری تعالیٰ یہ تھا کہ اس کے روبرو فنا ہو جاتا حقیقی ثنا یہ تھی اسوقت ثناے لسانی کہان ہوتی اس معنے کر ثناے لسانی ترک ثناے حالی ہے اور

جاننا چاہیے کہ اس بقاء سے مراد بقاء قبل الفناء ہے تو اضعاً اپنے لیے ظاہر ہیں اور دوسرون کیلیے باعتبار قصد کے مثل و مآلی لا اعبد کے اس کا اثبات کر کے اس کو فناء سے ادنی ٹھہرا رہے ہین ورنہ بقاء بعد الفناء اس فنا سے بدرجہا افضل ہے جیسا کہ مقرر و مسلم ہے اور اسوقت کی ثنا رسیلۃ الثناء و فضل المحامد ہے

دربیان خسارت وزیر درین مکر

همچو شہ نادان و غافل بد وزیر — پنجہ می زد با قدیم ناگزیر
ناگزیر جملگان حی قدیر — لایزال و لم یزل فرد و بصیر
باچنان قادر خدائے کز عدم — صد چو عالم ہست گرداند بدم
صد چو عالم در نظر پیدا کند — چونکہ چشمت را بخود بینا کند

باچنان بدل ست از با قدیم یعنی بادشاہ کی طرح وزیر بھی جاہل اور غافل تھا کہ خدائے قدیم کے ساتھ جس سے کسی کو استغنا نہین ہو سکتا مقابلہ کرتا تھا (مقابلہ یہی کہ اللہ تعالیٰ اس زمانے مین دین عیسوی کو قبول و شائع کرنے کا حکم فرما دین اور وہ اُس کو محو کرنے کی کوشش کرے) وہ ذات پاک سب ہی کیلیے ناگزیر ہین کہ کسی کو اُن سے استغنا ممکن نہین اور زندہ ہین قدرت والے ہین ہمیشہ رہین گے اور ہمیشہ سے ہین اپنے کمالات مین یگانہ ہین بینا ہین وہ وزیر ایسے قدرت والے کیساتھ مقابلہ کرتا تھا جنکی یہ قدرت ہے کہ جیسا یہ عالم ہے ایسے ایسے سیکڑون دم بھر مین عدم سے وجود مین لے آوین (یعنی اگر چاہین تو پیدا کر دین تو عدم سے عدم حقیقی مراد ہوگا یا یہ کہ ایسا کیا کرتے ہین جیسا شعر آیندہ مین مذکور ہے تو عدم سے مراد عدم اضافی ہوگا یعنی عدم عن النظر) اور انکی قدرت مین کیا شبہہ ہو سکتا ہے وہ تو اسی عالم جیسے سیکڑون عالم تمھاری نظر مین پیدا کر کے دکھلا دیتے ہین جسوقت تمھاری آنکھ کو اپنی بینائی (معرفت) دیتے ہین (یعنی جب حق تعالیٰ کی معرفت نصیب ہوتی ہے اور اس کی بدولت قلب پر عالم الغیب) سے علوم و احوال وارد و طاری ہوتے ہین تو خود اُن موجوداتِ قلبیہ و مکشوفات باطنیہ کا سلسلہ اسقدر ممتد و دراز ہوتا ہے کہ یہ عالم خلق (ظاہری) انکی وسعت و کثرت کے روبرو تنگ و تاریک معلوم ہوتا ہے اور اسوقت قدرت و عظمت الٰہیہ کا مشاہدہ بڑھتا ہے۔ اور عالم باطنی سے یہی مراد ہے جس کی وسعت اور اسکے مقابلہ مین اس عالم ظاہری کی تنگی آگے بیان فرماتے ہین۔

گر جہان پیشت عظیم و بیرے نیست — پیش قدرت ذرۂ میدان کہ نیست
این جہان خود حبس جانہای شماست — ہین روید آن سو کہ صحرای خداست
این جہان محدود و آن خود بیحد ست — نقش و صورت پیش آن معنی سد ست

صد ہزاران نیزۂ فرعون را	در شکست از موسی بایک عصا
صد ہزاران طب جالینوس بود	پیش عیسےٰ و دمش افسوس بود
صد ہزاران دفتر اشعار بود	پیش حرفِ امیش آن عار بود

افسوس تمسخر و لا نغ - ان اشعار مین اول اس عالم کا قدرت کے روبرو حقیر ہونا پھر عالم خلق (ظاہری) کی تنگی اور ضعف اور عالم امر (باطنی) کی فراخی وقوت بیان فرماتے ہین کہ یہ عالم گو تمھارے روبرو عظیم وجسیم ہے مگر قدرت کے روبرو یہ سمجھو کہ ایک ذرہ بھی نہین اور بعض نسخون مین بجاے چرتنے کے بے بنی ہے بُن کہتے ہین جڑ کو مراد انتہا چونکہ جڑ بھی درخت کی انتہا ہوتی ہے مطلب یہ کہ عظیم اور بے انتہا ہے کذا قال مرشدی اور یہ عالم خود تمھاری ارواح کا محبس ہے (جیسا حدیث مین ہے الدنیا سجن المؤمن) تم اس عالم کی طرف متوجہ ہو کر وہ خدائی صحرا ہے (صحرا باعتبار فراخی کے کہا کہ محبس سے فراخ ہوتا ہے) یہ عالم تو محدود ہے اور وہ عالم غیر محدود ہے نقش وصورت (عالم ظاہری کہ نقش وصورت سے پر ہے) اس عالم معنوی کے سامنے بمنزلہ دیوار وآڑ کے ہے اسکی طرف متوجہ رہنا اسکی طرف متوجہ ہونے کا مانع ہے) یہ تو تنگی وفراخی کا ذکر ہو چکا آگے ضعف وقوت کا بیان ہے کہ فرعون (یعنی اُس کے ساحرین) کے لاکھون نیزون (لاٹھیون) کو حضرت موسیٰ علیہ السلام سے جو ایک عصا لیے تھے شکست دے دی (کیونکہ ساحرین کے عصا مین اس عالم کا اثر تھا اور عصاے موسوی مین اُس عالم کا اثر تھا اس سے ضعف وقوت کا اندازہ ظاہر ہے لاکھون جالینوسی طب موجود تھین مگر حضرت عیسیٰ علیہ السلام اور ان کے پھونک کے سامنے ایک کھیل تھا یا طب والون کے لیے موجب تاسف تھی کہ ہم اس کو چھوڑ کر اتنے روز ون ناحق طب یونانی مین مشغول رہے (پس طب یونانی مین اس عالم کے خواص وطبائع تھے اور دم عیسیٰ مین اس عالم کے برکات وتاثیرات تھین) ہمارے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ مبارک مین اشعار جاہلیت کے لاکھون دفتر تھے مگر حق تعالیٰ کے امی (پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام اللہ کے سامنے وہ سب موجب ننگ تھے کہ اس کلام کے سامنے ان اشعار کو زبان سے نکالتے ہوے شرم آتی تھی (سو اشعار مین اس عالم کی فصاحت وبلاغت تھی اور کلام اللہ مین اس عالم کا اعجاز تھا)

ف اہل کشف کو یہ بات مکشوف ہو گئی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بعضے مخلوقات ذی مادہ وذی مقدار پیدا کی ہین انکو مادیات کہتے ہین تمام اجسام علویہ وسفلیہ ایسے ہی ہین اور بعضے مخلوقات مادہ ومقدار سے مجرد پیدا کی ہین انکو مجردات کہتے ہین اور ارواح انسانیہ اور دیگر لطائف قلب وسر وخفی واخفی ایسے ہی ہین اور یہی مراد ہے صوفیہ کے اس قول سے کہ لطائف فوق العرش ہین مادیات کو عالم خلق اور مجردات کو عالم امر کہتے ہین اور گو متکلمین نے مجردات کا انکار کیا ہے مگر وہ انکار بلا دلیل ہے اور فلاسفہ گو اس کے قائل ہین مگر انکی یہ گمراہی ہے کہ انکو قدیم کہتے ہین اور عقول کے قائل ہین اور عالم مثال جس کا ذکر پہلے آچکا ہے ان ہی دونون عالم کے بین بین ہے یعنی غیر مادی ہونے مین عالم امر کے مشابہ ہے اور مقداری ہونے مین عالم خلق کے مشابہ ہے جیسے بعض حکماء کے نزدیک بُعد مجرّد کی

حالت ہے چونکہ عالم امر مین مقدار نہین اور حدود خواص مقدار سے ہین اس لیے عالم امر غیر محدود ہوا اور چونکہ اسمین مادہ بھی نہین اسلئے یا وہ ترعلت انفعال وضعف کی یہی مادہ ہے اسلیے اس عالم کے موجودات مین قوت بھی زیادہ ہے مولنا کا کلام ان ہی دو امرون کی شرح ہے ۔

با چنین غالب خداوندے کسے	چون نمیرد گر نباشد او خسے
پس دل چون کوہ را انگیخت او	مرغ زیرک با دو پا آویخت او
فہم و خاطر تیز کردن نیست راہ	جز شکستہ می نگیرد فضل شاہ

اللہ تعالیٰ کی قدرت وغلبہ کا بیان کرکے پستی وشکستی وعجز وانکسار کی ترغیب دیتے ہین کیونکہ کسی کو غالب سمجھنے کے لوازم مین سے ہے اپنے کو مغلوب سمجھنا اور عاجزی سے پیش آنا فرماتے ہین کہ ایسے خداوند غالب کے روبرو کوئی شخص کیون نہ مرجاویگا (یعنی پستی وشکستی کیون نہ اختیار کریگا) اگر وہ کمینہ نہوگا (یعنی اگر وہ شقی نہ ہوگا تو ضرور عجز وفنا کو اختیار کرے گا) انکی ایسی قدرت ہے کہ بہت سے ایسے دلون کو جو استقلال واستقامت مین مثل پہاڑ کے تھے (جیسے بلعم برصیصا) انکی جگہ سے اکھاڑ دیا اور سب استقلال خاک مین ملگیا اور مبتلاے معصیت وکفر ہوگئے) اور مرغ زیرک کو دونون پانوؤن سے لٹکا دیا (مرغ زیرک سے مراد طوطی ہے جب اُس کا شکار کرنا چاہتے ہین ایک مجوف نلکی مین رسی یا ڈورا آر پار نکال کر اسکے دونون سرے درخت مین باندھ دیتے ہین جب طوطی اس نلکی پر آکر بیٹھتا ہے تو وہ نلکی گھومتی ہے اور طوطی گرنے کے خوف سے دونون پنجون سے اس نلکی کو مضبوط پکڑ لیتا ہے اور لٹک جاتا ہے صیاد آکر پکڑ لیتا ہے یہان ابلیس یا فلسفی کو مرغ زیرک سے تشبیہ دی جو نص کے مقابلہ مین قیاس فاسد سے استدلال کرتے ہین اور قیاس کے دونون مقدمون کی بدولت ضلالت وجہالت مین لٹکے رہتے ہین جیسے وہ مرغ دونون پانون سے لٹک جاتا ہے پس مصرعۂ اول مین قوت عملیہ کو مغلوب کردینے کی طرف اشارہ ہے اور مصرع ثانی مین قوت علمیہ کو معطل کردینے کی طرف) جب قوت عملیہ وعلمیہ کا ناکافی ہونا ثابت ہوگیا تو معلوم ہوا کہ فہم وخاطر تیز کرنا یہ حق تک پہونچنے کی راہ نہین ہے بلکہ شکستگی کی ضرورت ہے بجز شکستہ لوگون کے فضل خداوندی کسی کو قبول نہین کرتا چنانچہ حدیث مین ہے انا عند المنکسرۃ قلوبہم داسکے یہ معنی نہین کہ علم وعمل بیکار ہے بلکہ تنبیہ ہے اسپر کہ علم وعمل حاصل کرکے اسپر اعتماد وغرور نہ کرے حق تعالیٰ کی قدرت وتصرف کے سامنے کوئی تدبیر نہین چلتی البتہ علم وعمل کو فرض سمجھ کر اس مین کوشش کرے اور نظر رکھے محض خداوندی فضل پر اور ہمیشہ عجز وزاری وخوف کو اپنا شعار رکھے کیا خوب کہا ہے ؎ تکیہ بر تقوے ودانش در طریقت کافری ست ؎ راہرو گر صد ہنر دارد توکل بایدش

اے بسا گنج آگنان گنج کاو	کان خیال اندیش را شد ریش گاو
گاو کہ بود تا تو ریش او شوے	خاک چہ بود تا حشیش او شوے
زر و نقرہ چیست تا مفتون شوی	چیست صورت تا چنین مجنون شوی

گاو زن

این سرا و باغ تو زندان تست　　　ملک و مال تو بلای جان تست

درگنج آگنان پر کنندگان گنج ۔ گنج گاو بکاف فارسی اول وکاف تازی دوم یا کاف تازی ہر دو ضم اول تفحص وتجسس گنج و بکاف فارسی ہر دو نام خزانہ از گنجہائے جمشید کہ در زمان بہرام ظاہر شدہ وجہ تسمیہ آنکہ در صورت گاو ہا و نیز دیگر وحوش و طیور از طلا وجواہر ساختہ بودند ریش گاو در محاورہ احمق و مسخرہ خام و کوتہ اندیش را گویند حشیش گیاہ ۔ اوپر ہیچ مرغ زیرک الخ مین عقل فلسفی کی مذمت بیان کی تھی اب ان کی مذمت کرتے ہین جو انبیاء و اولیاء کی پیروی چھوڑ کر ان فلاسفہ کے تبع بن جاتے ہین اور چونکہ سبب اس اتباع کا حرص دنیا ہوتی ہے کہ فلاسفہ اسکی ترغیب دیتے ہین اسکی تدبیرین بتلاتے ہین بخلاف حضرات انبیاء و اولیا کے کہ اس سے نفرت دلاتے ہین اسلیے طالبان دنیا انمہ دنیا کی طرف زیادہ جاتے ہین جیسا ہم لوگ اپنے زمانے مین مشاہدہ کر رہے ہین اسلیے دنیا و حرص دنیا کی مذمت بھی فرماتے ہین پس ارشاد فرماتے ہین کہ بہت سے خزانہ بھرنیوالے جو اسکی جستجو مین لگے رہتے ہین یا یہ ترجمہ کرو کہ بہت سے خزانہ بھرنے والے کہ وہ خزانہ گنج گاو ہے یعنی اسکی مثل ہے مراد یہ کہ بہت سے طالبان دنیا اس خیال اندیش کے دینے اس شخص کے جو اپنے خیال و فکر کو اتباع ہوا مین صرف کرتا ہے جسکا اوپر ذکر سنا مرغ زیرک الخ) مسخر و مطیع ہو جاتے ہین حالانکہ وہ خیال اندیش جو حماقت مین خود مثل گاو کے ہے کیا حقیقت رکھتا ہے کہ تم اسکی ریش ہوتے ہو یعنی اسکے ریش گاو و مسخر کیون بنتے ہو وہ اس قابل نہین) اور خاک (دنیا) کیا چیز ہے کہ اس کی گیاہ (جو اس سے چسپیدہ چسپیدہ پھیلتی ہے) بنتے ہو مراد یہ کہ اس سے دلچسپی رکھتے ہو) آگے اسکی شرح فرماتے ہین کہ زر و نقرہ کیا چیز ہے کہ انکے مفتون ہوتے ہو اور یہ عالم صورت (دنیا) کیا چیز ہے کہ اس پر ایسے مجنون بنے جاتے ہو یہ تیرا گھر تیرا باغ سب تیرا زندان ہے (کہ فی الحال اسکی محبت مین گرفتار پریشانی ہو رہا ہے) اور یہ سب ملک و مال تیری جان کا وبال ہے (کہ مآل کار مین اسکی عقوبت چکھے گا زندان ہونا ابھی اوپر بھی گذر چکا ہے الدنیا سجن المومن)

آن جماعت را کہ ایزد مسخ کرد　　　آیت تصویرشان را نسخ کرد
چون زنی از کار بد شد روی زرد　　　مسخ کرد او را خدا و زہرہ کرد
عورتی را زہرہ کردن مسخ بود　　　آب و گل گشتن نہ مسخ است ای عنود
روح می بردت سوی چرخ برین　　　سوی آب و گل شدی در اسفلین
پس تو خود را مسخ کردی زین سفول　　　زان وجودی کہ بد آن رشک عقول
پس بدان کین مسخ کردن چون بود　　　پیش آن مسخ این بغایت دون بود

عنود سرکش ۔ سفول پستی رفتن ۔ عقول مراد ملائکہ ۔ دون ادنی ۔ ان اشعار مین تنفیر ہے حرص دنیا و طلب لذات سے خلاصہ یہ کہ جن لوگون کو اللہ تعالی نے مسخ کر دیا ہے اور ان کے مسخ ہونے کی صورت حال کی آیت لکھ دی ہے (یعنے قرآن مجید مین اس کا ذکر ہے جن مین سے ایک عورت بھی ہے کہ جب بڑا

کام کرکے زرد رو ہوگئی تو خداتعالی نے اس کو مسخ کرکے زہرہ ستارہ بنادیا جب عورت کو زہرہ بنادینا مسخ ہے تو آب وگل ہوجانا (یعنی طبیعت جسمانیہ کا فطرت روحانیہ پر غالب ہوجانا) کیا مسخ نہ کہا جاویگا عنود کرکے اسلیے خطاب کیا کہ اس آب وگل ہونے کو مسخ کہنے سے انکار کرنا عناد ہے (مطلب یہ کہ زہرہ تو پھر بھی ایک نورانی جسم ہے گو حقیقت انسانیہ سے کم ہے مگر آب وگل تو محض ظلمانی و مکدر چیز ہے جب زہرہ بننے کو مسخ کہا جاتا ہے تو آب وگل ہوجانے کو کیون نہ مسخ کہا جاوے گا) آگے اسکے مسخ کی شرح ہے کہ روح تمکو چرخ برین (قرب الہی) کی طرف لیجانا چاہتی تھی (کہ ذکر اللہ سے وصول الی اللہ حاصل کرے) مگر تم آب وگل (غلبۂ مقتضیات نفسانیہ طبعیہ) کی طرف متوجہ ہوکر اسفلین (بعد عن اللہ) مین جاگرے پس تم نے اس پستی کیطرف جانے کے سبب اپنے کو مسخ کردیا اور ایسے وجود (غلبۂ احکام روحانی محبت ومعرفت) کو چھوڑ بیٹھے کہ وہ رشک ملائکہ تھا اسکے بعد غور کرو کہ یہ مسخ کیا ہے واقع مین یہ مسخ اس مسخ زہرہ سے نہایت درجہ ادنی ہے۔

ف عقول فلاسفہ کے نزدیک دس مجردات کا نام ہے جو ازلی ابدی ہین اور یہی اسکے حقیقی معنی سمجھے جاتے ہین چونکہ اہل حق کے نزدیک انکا وجود باطل ہے اس لیے یہان مجازاً ملائکہ مراد لیئے گئے ہین اور وہ مجرد نہین بلکہ مادی ہین البتہ مادہ انکا لطیف ہے اور رشک عقول کہنے مین اشارہ ہے کہ جس شخص کے احکام طبیعت شہوت وغضب وغفلت ومعصیت پر احکام روحانی محبت ومعرفت وذکر وطاعت غالب ہون کہ مقتضیات طبع کا ظہور نہ ہونے دین ایسا شخص بعض ملائکہ سے بھی افضل ہے گو یہ تفضیل جزئی خاص اسیوجہ سے ہو کہ ملائکہ مین دواعی معصیت کے بالکل نہین ہین تو معصیت نہ ہونا عجب نہین اور اس بشر سے باوجود دواعی کے معصیت نہ ہونا عجب اور دلیل ہمت وخشیت کی ہے تفصیل اسکی کتب کلام مین موجود ہے اور زہرہ کے قصہ مین بعض محققین نے کچھ اشکالات عقلی ونقلی نکال کر انکار کیا ہے اور بعض نے تاویل کرکے درست کیا ہے چنانچہ تفسیر عزیزی مین بسط سے لکھا ہے اگر یہ قصہ غلط بھی ہو تو مولنا کے مدعا مین مخل نہین کیونکہ یہ قصہ اس مدعا کی دلیل نہین بلکہ تمثیل ہے اور مثال کے صحیح نہ ہونے سے استدلال مین فرق نہین آتا جو مدعا ہے اسمین کلام نہین ہوسکتا کہ غلبۂ روح سے غلبۂ نفس ہونا حالت کا تنزل ہے۔

اسپ ہمت سوئے آخور تاختی	آدم مسجود را نشناختی
آخر آدم زادۂ اے ناخلف	چند پنداری تو پستی را شرف
چند گوئی من بگیرم عالمے	این جہان را پر کنم از خود ہمے

یعنی تو نے اسپ ہمت کو آخور (لذات جسمانیہ) کیطرف دوڑا رکھا ہے (کہ شب وروز اسکی تحصیل مین مصروف ہے) اور آدم علیہ السلام کو جو مسجود ملائکہ تھے نہ پہچانا اے ناخلف آخر تو انکا ہی تو بیٹا ہے (پھر انکی قدر ومنزلت تحصیل دنیا مین کیون برباد کردی) کہانتک پستی کو بزرگی وترقی سمجھتا رہیگا یہ بات کہانتک کہتا رہیگا کہ مین دنیا بھر پر قبضہ کرلون اور تمام جہان کو اپنے ہی (سازوسامان وخدم وحشم وحکومت وجاہ) سے بھردون مقصود اس استفہام چند پنداری وچند گوئی سے ترغیب ہے اس کے ترک کی اس لیے اس ترغیب سے ایک

سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر آپ کے مشورے کے موافق آیندہ کے لیے ان حجابات مذکورۂ دنیوی علوم یعنی فلسفہ وعقل معاش اور دنیوی اعمال یعنے تحصیل دنیا و لذات دنیا و ہوس مال وجاہ کو ترک بھی کر دیا جاوے تو اسوقت تک زمانہ گذشتہ کے جو معاصی۔ و تعلقات غیر اللہ و خیالات فاسدہ۔ و اخلاق ذمیمہ قلب مین مجتمع ہوگئے ہین انکا ازالہ کس طرح ہو سکتا ہے اور اس ترک سے جو جسم کو تعب اور ویرانی ہوگی وہ علاوہ اس کا جواب دیتے ہین

گر جہان پُر برف گردد سربسر	تاب خور بگدازدش در یک نظر
وزر او و وزر چون او صد ہزار	نیست گرداند خدا از یک شرر
عین آن تخییل را حکمت کند	عین آن زہرآب را شربت کند
آن گمان انگیز را سازد یقین	مہرہا رویاند از اسباب کین
پرورد در آتش ابراہیم را	ایمنی روح سازد بیم را
در خرابی گنجہا پنہان کند	خار را گل جسمہا را جان کند

وزر بار۔ تقریر جواب یہ ہے کہ تم کو جو معاصی گذشتہ کا خیال ہے تو انکی مثال عنایت حق کے روبرو برف کی سی سمجھو آفتاب کے سامنے اگر تمام عالم بھی برف سے پُر ہو جاوے مگر آفتاب کی تابش اس کو ایک نظر (ملاقات) سے پگھلا دیتی ہے اسی طرح تمھارے معاصی گو کتنے ہی ہون مگر حق تعالی کی نظر عنایت سے (جو کہ توبۂ صادقہ پر متوجہ ہو جاتی ہے) سب نیست و نابود ہو جاوینگے۔ اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ یہ شعر شعر سابق کا تتمہ ہو کہ اگر فرض کیا جاوے کہ تمام عالم تمھارے سامان و تدبیرات سے پُر ہو جاوے تو تمھاری تدبیر برف جیسی ہے و تقدیر جیسے آفتاب۔ اگر تقدیر مساعد نہ ہوگی تمھاری سب تدابیر تحصیل دنیا کی لاشئے ہو جاوینگی۔ اور شبہات کا جواب دوسرے شعر وزر الخ سے شروع ہوا اور وزر کے عموم مین معاصی کو بھی داخل کر لیا جاوے ہکذا فسّرہ بالتفسیر مرشدی؟ اور تعلقات غیر اللہ کی جو تم کو فکر ہے تو انکی مثال تعلق محبت الٰہی کی نسبت ایسی سمجھو جیسے کسی بار ہیزم وغیرہ کی نسبت ہے چنگاری کے ساتھ جسقدر اس شخص (تائب) کا بار تعلقات ہے بلکہ اس جیسے لاکھ آدمیون کا (بار) تعلقات بھی جس سے قلب پر سخت گرانی و ثقل مشاہد ہوتا ہے اس سب کو اللہ تعالی ایک شعلۂ عشق حقیقی سے نیست و فنا کر دینگے (چنانچہ واقعی عشق حق مین یہی اثر ہے کہ عمر بھر کے تعلقات غیر اللہ کا نام و نشان بھی نہین رہتا) اور خیالات فاسدہ کا جو تم کو اندیشہ ہے تو اسمین جناب باریتعالی کی کارسازی ہے کہ ان تخیلات فلسفہ کو عین حکمت و علم نافع کر دیتے ہین (خیالات فاسدہ و علوم ضارہ کے حکمت نافعہ بنجانے کی کئی صورتین ہین ایک تو یہ کہ یہ شخص شر و ضلالت سے خوب واقف ہو جاتا ہے اس لیے کسی کے دھوکہ مین نہین آسکتا جیسا کہا گیا ہے ؎ عرفت الشر لا للشر لکن لتوقیہ ؂ و من لا یعرف الشر من الخیر یقع فیہ ؂ دوسرے اس شخص کو چونکہ قوت استدلال و قوت نظریہ حاصل ہے پہلے اس کو دعاوی باطلہ و مطالب فاسدہ مین صرف کرتا تھا اب اسی قوت کو نتائج صحیحہ و علوم حقہ مین صرف کریگا جس سے اورون کو بھی ہدایت اور بصیرت کی توقع ہے حدیث مین ہے

خیارہم فی الجاہلیۃ خیارہم فی الاسلام اذا فقہوا فی الدین تیسرے یہ شخص علوم باطلہ و علوم حقہ مین موازنہ کرکے دیکھ
سکتا ہے جس سے علوم حقہ کی قدر و منزلت اسکی نظر مین بڑھ جاتی ہے چوتھے ان علوم باطلہ کو رد خوب کر سکتا ہے
پانچوین ان علوم باطلہ سے اور تدبیرات دنیا سے خوب سیر ہو چکا ہے اسلیے اُسکی طرف میلان و اشتیاق کبھی نہین ہوتا
چھٹے اپنے نفس کو اور دوسرون کو بعض امور نقلیہ کو بعض امور عقلیہ پر قیاس کرکے تسلی دے سکتا ہے مثلاً
مستبعدات مسلمہ عند الحکما کو پیش کرکے کہہ سکتا ہے کہ جیسے یہ امور واقعیہ عقل عوام مین نہین آتے اسی طرح اسرار
و احکام الٰہی بھی اگر قیاس مین نہ آوین تو انکار کرنا ان کا جہل ہے اور ان تخیلات مین سے جو خاص قسم وساوس
و خطرات کی ہے اسمین قلب کے تقلبات کا مشاہدہ کرتا ہے اور انکے دفع مین مجاہدہ کرتا ہے اور پھر اس مین
خالق و مقلب القلوب کے صنع عجیب کا معائنہ کرتا ہے تو وہ خطرات اسکے لیے مرآۃ جمال و کمال حضرت حق ہو جاتے
ہین اور وساوس فاسدہ کے ہجوم کا ایک علاج یہ بھی ہے یہ جواب ہوا علوم مذمومہ کے متعلق) اور اخلاق ذمیمہ کی
نسبت جو تکو تردد ہے تو وہ غایت سے غایت زہر آب کی مثال ہے کہ جس طرح وہ مہلک جسم ہے اخلاق ذمیمہ
مہلک روح ہین اور نیز زہر سے دوسرون کو ضرر پہونچتا ہے اسی طرح اخلاق ذمیمہ سے دوسرونکو گزند پہونچتا
ہے مگر انکی ایسی قدرت ہے کہ جب چاہین تو زہر کو شربت کردین (اسی طرح سالک کے لیے ریاضت کی بدولت
اخلاق ذمیمہ کو اخلاق حمیدہ کردیتے ہین جسکی توجیہ ابھی آتی ہے اب اگلے شعر کے ایک مصرع مین تخئیل حکمت ہونا
اور دوسرے مین اخلاق ذمیمہ کا حمیدہ ہونا بیان فرماتے ہین کہ انکی ایسی قدرت ہے کہ وہ جسمین قوت قیاسیہ
تھی جس سے طرح طرح کے شبہات ضلالت و ظنون جہالت پیدا ہوتے ہین اس کو اب علوم حقہ یقینیہ
مورث و موجب بنادیتے ہین جیسا عنقریب بیان کیا گیا ہے اور وہ جسمین اسباب کین جمع تھے یعنی اخلاق ذمیمہ جسکے سبب
حق تعالیٰ سے بُعد و عداوت یا بندون کے ساتھ کینہ و حسد پیدا ہوتا تھا اب اُن ہی اسباب سے محبت و قرب
پیدا کردیتے ہین یعنے اسباب بُعد کو اسباب قرب کردیتے ہین (اسمین توجیہ موعود ہے اخلاق ذمیمہ کو اخلاق حمیدہ بنا دینے کی
ف تفصیل اس کی یہ ہے کہ ریاضت سے اخلاق ذمیمہ کے اصول کا ازالہ نہین ہوتا بلکہ اُن کی تہذیب
ہو جاتی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ان اصول کے آثار کا امالہ ہو جاتا ہے یعنی ان اخلاق کا مصرف بدل جاتا
ہے مثلاً کسی شخص مین منجملہ اخلاق رذیلہ کے بخل و غضب موجود ہو تو ریاضت سے اُسکی جڑ نہین جاتی کہ غضب
و بخل ہی نہ رہے بلکہ تہذیب اس طرح ہو جاتی ہے کہ پہلے مواقع خیر مین بخل کرتا تھا اور بندگان نیک پر غصہ کرتا
تھا اب نا مشروع جگہ بخل کریگا اور مبغوضان الٰہی اور اپنے نفس پر غصہ کریگا تو اسباب بعد اس طرح اسباب
قرب بنینگے ہکذا قال مرشدی اور اس سے اس اختلاف کا بھی فیصلہ ہو گیا کہ ریاضت سے تبدیل اخلاق ہو سکتی
ہے یا نہین اس سے معلوم ہو گیا تبدیل اصول تو نہین ہو سکتی حدیث مین ہے اذا سمعتم برجل زال عن جبلتہ فلا تصدقوہ
اور تبدیل آثار و مصارف ہو سکتی ہے اس لیے حکم ہے مجاہدہ و ریاضت کا آگے مثال ہے اس تبدیل مذکور
کی انکی یہ شان ہے کہ آگ مین ابراہیم علیہ السلام کی پرورش کرتے ہین (یعنے حیات باقی رکھتے ہین کہ حقیقت پرورش کی

عن ابی ہریرۃ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال تجدون الناس معادن فخیارہم فی الجاہلیۃ خیارہم فی الاسلام اذا فقہوا رواہ مسلم

عن ابی الدرداء قال بینما نحن عند رسول اللہ [illegible]

[illegible]

یہی ہے اور جو چیز روح کے لیے موجب خوف ہے یعنی آگ اس کو باعث امن و اطمینان کردیتے ہیں (پس جسطرح آگ میں اتنی بڑی تبدیل کردی اسی طرح اوصاف ذمیمہ میں کردیتے ہیں) باقی رہا جسم کے تعب و ویرانی سے جو گھبراتے ہو تو اس خرابی کی ایسی مثال ہے جیسے خرابہ کے اندر خزانہ ہوتا ہے اسیطرح خرابی جسمانی باعث آبادانی روح کی ہوجاتی ہے اور وہ خار تعب کو گل راحت بنا دیتے ہیں (یعنی یہ تعب راحت کا سبب ہوتا ہے (ان مع العسر یسرا اور اجسام کو ارواح کردیتے ہیں (یعنی خود جسم کا بھی ضرر واقع میں نہیں ہوتا اسکے اوصاف طبیعیہ شہوت وغضب جس سے کلفت وپریشانی بھی ہوتی ہے اوصاف روحانیہ حلم وکرم وعلو ہمت واستغنا وسے بدل جاتے ہیں جس سے بدنی راحت میسر ہوتی ہے یہی معنی ہیں جسمہا را جان کند کے)

از سبب سوزیش من سودائیم	وز خیالاتش چو سوفسطائیم
در سبب سازیش سرگردان شدیم	وز سبب سوزیش ہم حیران شدیم

(سوفسطائی ایک فرقہ ہے جو حقائق اشیاء کے ثبوت کا منکر ہے کہتا ہے کہ یہ سب عالم خیال ووہم محض ہے اس سے اوپر بعض تبدیلات خلاف توقع وخلاف قیاس کا ذکر تھا کہ بعضے اسباب کو بعض مسببات سے ارتباط و تعلق نہیں معلوم ہوتا مثلاً جہل کا باعث علم بن جانا اخلاق ذمیمہ کا موجب آثار حمیدہ بن جانا محسوسات میں آگ کا موجب سلامت بنجانا مولانا اسی مضمون پر حیرت ظاہر فرماتے ہیں کہ حق تعالیٰ کی سبب سوزی سے میں سودائی اور حیران ہوں اور اس سبب سوزی کے خیالات سے میری حالت سوفسطائی کی سی ہے۔
(کہ جس طرح وہ حقائق اشیاء کا انکار کرتا ہے میرے خیال میں بھی تاثیرات اسباب کا انکار پیدا ہوتا ہے مگر اتنا فرق ہے کہ وہ تو مطلقاً انکار کرتا ہے اور یہ اُس کے استقلال کا انکار کرتے ہیں اسی لیے جو لفظ تشبیہ بڑھایا گیا) ان کی سبب سازی میں ہم سرگردان ہورہے ہیں اور انکی سبب سوزی میں بھی حیران ہورہے ہیں (ایک ہی اثر کو سبب سوزی وسبب سازی سے تعبیر فرمایا ہے سبب سوزی تو اسلیے کہا کہ اس سبب میں بظاہر صلاحیت معلوم نہیں ہوتی کہ مسبب خلاف قیاس کا سبب بن جاوے جیسے امثلۂ مذکورہ میں ظاہر ہے تو گویا سبب کو سوختہ کردیا اور ایسا ہی ہوگیا جیسے بلا سبب اس مسبب کو پیدا کردیا ہو اور سبب سازی اسلیے کہا کہ آخر تو اللہ تعالیٰ نے اُس کو سبب بنا ہی دیا ہے گو خلاف قیاس سہی)

ف تقریر تشبیہ بہ سوفسطائی سے یہ بھی معلوم ہوا کہ بعض صوفیہ کے کلام میں جو عالم کا اوہام خیالات ہونا مذکور ہے مراد اس سے ثبوت تحقیق کی نفی نہیں ہے ورنہ یہ عین سوفسطائیت ہے پھر تشبیہ غلط ہوگی بلکہ مقصود نفی استقلال بالوجود کی ہے جیسا تقریر وحدۃ الوجود میں گذرچکا ہے فقط۔

برانگیختن وزیر مکر دیگر را در اضلال قوم عیسی علیہ السلام

چون وزیر ماکرد بداعتقاد	دین عیسی را بدل کرد از فساد

مکر دیگر آن وزیر از خود به بست ‌‌ ‌ وعظ را بگذاشت در خلوت نشست

در مریدان درفگند از شوق سوز ‌ ‌ بود در خلوت چهل پنجاه روز

خلق دیوانه شدند از شوق او ‌ ‌ از فراق حال و قال و ذوق او

لابه و زاری همی کردند و او ‌ ‌ از ریاضت گشته در خلوت دوتو

گفته ایشان بے تو ما را نیست نور ‌ ‌ بے عصاکش چون بود احوال کور

از سر اکرام و از بهر خدا ‌ ‌ بیش ازین ما را مدار از خود جدا

ما چو طفلانیم و ما را دایه تو ‌ ‌ بر سر ما گستران آن سایه تو

یعنی جب وہ مکار بد اعتقاد وزیر دین عیسوی کو براہ فساد بدل چکا تو اس نے ایک اور نیا مکر گانٹھا کہ وعظ کو چھوڑ کر خلوت مین بیٹھ رہا اور تمام مریدون مین سوز اشتیاق پھیلا دیا چالیس پچاس روز تک اسی حالت خلوت مین گذار دیے تمام خلقت اسکے شوق سے اور اسکے حال وقال و ذوق کی مفارقت سے دیوانہ ہو گئی پس تمام لوگ خوشامد و زاری کر رہے تھے اور وہ وزیر ریاضت کر کے خلوت مین دوہرا ہو گیا تھا (یعنی باہر نہ نکلتا تھا) وہ لوگ بولے کہ ہم کو بدون آپکے نور (ہدایت) نہین ملسکتا بھلا عصاکش نہ رہے تو نابینا کا کیا حال ہوگا اپنے اکرام (بزرگی) کا صدقہ اور اللہ کے واسطے اس سے زیادہ ہم کو اپنے سے علیحدہ مت رہنے دو ہماری مثال لڑکون کی سی ہے اور آپ ہمارے لیے مثل دایہ کے ہین ہمارے سرون پر اپنے سایہ عنایت کو گستردہ رکھو

ف تقریر مریدین کے ضمن مین اشارہ اس طرف بھی ہے کہ مرید کو پیر سے قبل از تکمیل بلا ضرورت شدید علیحدگی نہ چاہیے بلکہ اسکی صحبت و خدمت کو غنیمت سمجھنا چاہیے اسی لیے شیخ کو دایہ سے اور طالب کو طفل سے تشبیہ دی کہ قبل تربیت طفل دایہ سے جدا نہین کیا جاتا۔

گفت جانم از محبان دور نیست ‌ ‌ لیک بیرون آمدن دستور نیست

وزیر نے جواب دیا کہ گو میرا جسم بظاہر بعید ہے مگر میری جان اہل محبت سے دور نہین یعنی جان اور باطن کے اعتبار سے مین تم سے قریب ہون لیکن باہر نکلنے کی اجازت نہین (اللہ تعالیٰ کی یا عیسیٰ علیہ السلام کی)

ف اسمین مولانا نے اشارہ کیا ہے کہ اگر پیر سے محبت کامل ہو تو ظاہری دوری مانع فیض نہین حدیث المرء مع من احب اسکی موئید ہے یہی محبت معیت روحانی ہے مگر یہ اس شخص کے لیے ہے جس کو تعلیم کی حاجت نہ رہی ہو صرف تقویت نسبت مین مشغول ہو ورنہ بدون قرب جسمانی کام نہین چلتا البتہ ثواب و برکت ضرور ہے اس مضمون کو بعض صوفیہ ان الفاظ سے تعبیر کرتے ہین کہ باطن پیر ہر جگہ ہے جسکے معنے سمجھنے مین عوام الناس غلطی کرتے ہین کہ پیر نعوذ باللہ ہر جگہ حاضر ناظر ہے سو یہ یقیناً غلط اور خلاف واقع ہے گو بطور خرق عادت و کرامت کے گاہے ایسا بھی واقع ہوا ہے مگر یہ امر مستمر ہے اور نہ ضروری ہے کہ جب پیر کی شکل نظر آوے تو وہ سچ مچ پیر ہی ہو بعض اوقات کوئی فرشتہ وغیرہ اس شکل مین نظر آجاتا ہے بلکہ معنی اس جملہ کے یہ ہین کہ باطن اصطلاح مین

اُس اسم الٰہی کو کہتے ہین جس کا کسی مخلوق مین ظہور ہو ظہور کے معنی مسئلہ ظاہر و مظہر مین بیان ہو چکے ہین پس شیخ کامل مین اسم ہادی کا فیض ظاہر ہے سو باطن شیخ سے مراد اسم ہادی ہوا چونکہ وہ حق تعالیٰ کی صفت ہے مکان وزمان سے منزہ ہے اور اس کا نور و فیض عام اور محیط ہے اس اعتبار سے کہدیا جاتا ہے کہ باطن شیخ ہر جگہ ہے جسکا حاصل یہ ہوا کہ صفت ہادی کا فیض کسی زمان و مکان کے ساتھ خاص نہین اور چونکہ قابلیت اخس فیض حاصل کرنے کی شیخ کی صحبت و تعلیم سے نصیب ہوتی ہے اس لیے باطن ہادی کو شیخ کی طرف بادنیٰ ملابست مضاف کر دیتے ہین کذا قال مرشدی۔

آن امیران در شفاعت آمدند ❊ وان مریدان در ضراعت آمدند

کاین چہ بدبختی ست مارا اے کریم ❊ از دل و دین ماندہ ما بی تو یتیم

تو بہانہ میکنی وما ز درد ❊ می زنیم از سوزِ دل دمہای سرد

ما بہ گفتار خوشت خو کردہ ایم ❊ ما ز شیر حکمتِ تو خوردہ ایم

اللہ اللہ این جفا با ما مکن ❊ لطف کن امروز را فردا مکن

میدہد دل مر ترا کین بیدلان ❊ بے تو گردند آخر از بیحاصلان

جملہ در خشکی چو ماہی می طپند ❊ آب را بگشا ز جو بردار بند

ایکہ چون تو در زمانہ نیست کس ❊ اللہ اللہ خلق را فریاد رس

دل دادن گوارا شدن واجازت دادن مطلب یہ کہ اُن بارہ امیرون نے سفارش شروع کی اور عام مریدون نے تضرع شروع کیا کہ یہ ہماری کیسی بدقسمتی کی بات ہے کہ بدون آپکی معیت کے ہم دل اور دین دونون سے رہ جاوینگے (یعنی دل کی راحت اور دین کی ہدایت دونون برباد ہوجاوینگی) آپ بہانہ کر رہے ہین اور ہم درد کی وجہ سے سوزِ دل سے آہ سرد لگا رہے ہین کیونکہ ہم کو آپ کے کلام سننے کی عادت پڑگئی آپکے شیر علم کی غذا کھا چکے ہین خدا کے واسطے اتنی سنگدلی تو ہم سے مت کرو بلکہ ہمارے حال پر مہربانی کرو اور امروز کو فردا مت کرو (یعنی ٹالو مت) کیا تمکو یہ بات گوارا ہے کہ یہ بیدل لوگ بدون تمھارے محض بیحاصل رہ جاوین (یہ سب مضامین گستاخانہ جوشِ عشق مین خلاف ادب نہین سمجھے جاتے) سب کے سب اسطرح بیقرار ہین جیسے خشکی مین ماہی آب آب فیض کو کھول دیجیے اور نہر (علم) سے بند (خاموشی) اٹھا دیجیے آپ کے برابر دنیا مین کوئی شخص نہین خدا کے لیے خلق کی فریاد رسی کیجیے۔

ف شعر اخیر مین اشارہ ہے کہ اپنے شیخ کو سب سے افضل جاننا چاہیے اسکی تفسیر یہ ہے کہ یون اعتقاد کرے اور یقین کے ساتھ سمجھے کہ زندہ بزرگو نمین میری تلاش و جستجو سے اس سے زیادہ مجھکو نفع پہونچانے والا ملنے کی امید نہین کذا قال مرشدی اس تفسیر سے سب اشکالات مرتفع ہوگئے پس نہ یہ لازم آیا کہ اولیاے سابقین سے اسکو افضل سمجھے نہ یہ سمجھے کہ معاصرین مین عند اللہ اس سے کوئی افضل نہین کیونکہ یہ دونون اعتقاد آیت

وَفَوقَ کُلِّ ذِی عِلمٍ عَلِیمٌ کے مخالف ہونیکی وجہ سے باطل ہین اور وجہ اعتقاد مذکور کے ضروری ہونے کی یہ ہے کہ بدون اسکے سمجھے ہوئے قلب کو یکسوئی نہین ہوتی بلکہ ہر وقت ڈانواڈول رہتا ہے کہ شاید اور کسی جگہ سے زیادہ نفع پہونچے اور بدون یکسوئی کے کوئی ایسا کام نہین بن سکتا جس مین پوری توجہ کی ضرورت ہو جیسا ذکر و شغل کا حال ہے۔

دفع کردن وزیر آن مریدان خودرا

گفت ہان اے سخرگان گفتگو ۔۔۔ وعظ و گفتار زبان و گوش جو
پنبہ اندر گوش حسن دون کنید ۔۔۔ بند حس از چشم خود بیرون کنید

سخرگان تابعان۔ دون ادنی۔ بند حس اضافت بیانیہ۔ چشم مراد چشم باطنی مطلب یہ کہ وزیر نے جواب دیا کہ تم لوگ جو اس ظاہری گفتگو کے فریفتہ اور اس ظاہری زبان اور کان کے متعلق جو وعظ اور کلام ہے اسکے طالب ہو تمکو چاہیے کہ یہ کان جو ادنی درجہ کے حواس مین ہے اسمین پنبہ رکھ لو اس قید حس ظاہری کو اپنی چشم (و گوش) باطنی سے نکال دو یعنی ظاہری کلام کے فکر و تلاش سے کیا فائدہ اپنے باطنی حواس کو درست کرو اور باطنی فیوض حاصل کرو اسمین خلوت اور دوری مجھ سے مانع نہین۔

ف گویہان قصہ مذکور ہے مگر مقصود مولانا کا ترغیب ہے تصفیۂ باطن کی اور زبان وزیر سے اس کا نقل کرنا مانع اس مضمون کے صحیح ہونے کا نہین کیونکہ اس کا مکر و فریب بھی تو جب ہی چل سکتا ہے جب وہ مضمون اصل مین صحیح بھی ہو ورنہ قلعی نہ کھل جائے اور اہل فریب کی یہی عادت ہوتی ہے چنانچہ کہا گیا ہے ؎ حرف درویشان بدزدد مرد دون الخ آگے مولانا اس مضمون کی تفصیل فرماتے ہین۔

پنبۂ آن گوش سر گوش سر است ۔۔۔ تا نہ گردد این کر آن باطن کر است
بے حس و بے گوش و بے فکرت شوید ۔۔۔ تا خطاب ارجعی را بشنوید
تا بہ گفت و گوی بیداری دری ۔۔۔ تو ز گفت خواب کے بوئے بری

سر اول بکسر سین باطن۔ سر ثانی بفتح سین بمعنی مشہور۔ تا نہ گردد این کر۔ اسم نہ گردد۔ کر خبر آن یعنی اس گوش باطنی کا پنبہ اور بند یہ گوش ظاہری ہے جبتک یہ گوش ظاہری بہرا نہ ہوگا وہ باطنی بہرا رہے گا کیونکہ نفس ایک آن مین دو طرف متوجہ نہین ہوتا جبتک ان حواس ظاہری کے محسوسات یعنے تعلقات دنیوی کی طرف توجہ و مشغولی رہے گی حواس باطنی کے مدرکات یعنی کیفیات روحانی اور علوم وجدانی کیطرف توجہ ناممکن ہے یہی معنی ہین اسکے کہ ظاہری حواس باطنی کے لیے قید ہین اسلیے اگر ان امور باطنی کا ادراک چاہتے ہو تو) ظاہری حواس اور گوش اور قوت عقلیہ و فکریہ سے خالی ہوجاؤ (یعنی ان سے کام مت لو اور انکو تعلقات دنیوی کیطرف متوجہ مت کرو) جب اس قابل ہوگے کہ ارجعی کا خطاب سنو گے

غرض قصہ تصفیۂ باطن است نہ مضمون وزیر ۱۲

(یعنی قرآن مجید مین جو وارد ہے یٰاَیَّتُہَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّۃُ ارْجِعِیْ اِلیٰ رَبِّکِ رَاضِیَۃً مَّرْضِیَّۃً کہ قیامت کے روز صاحب نفس مطمئنہ سے کہا جاویگا کہ تو اپنے رب کی طرف متوجہ ہو تو ان سے راضی اور وہ تجھ سے راضی اس خطاب کے سننے کے قابل ہوجاؤ گے اس کا یہ مطلب نہین کہ دنیا مین خطاب ارجعی سننے لگو گے اگرچہ یہ ممکن ہے مگر لازم نہین کیونکہ یہ ایک قسم کا کشف ہے اور کشف لوازم وصول الی اللہ سے نہین۔ بلکہ مطلب یہ ہے کہ اس تعطل حواس ظاہری کے سے تمہارا نفس مطمئنہ بنجاویگا کہ اس خطاب کے سننے کے اہل ہوجاؤ گے گو سننا قیامت مین ہو اور شنوید صیغہ بھی مستقبل کا ہے اور مستقبل مین بہت گنجایش ہے) آگے اس مضمون کی ایک مثال بیان فرماتے ہین کہ دیکھو جب تم بیداری کی گفتگو مین مشغول رہو (یعنے جاگتے رہو) اسوقت تک گفتگوے خواب کی کچھ بھی آگاہی نہین ہوتی (کیونکہ وہ تو خواب ہی مین ہوتی ہے اور بیداری مین جب خواب ممکن نہین تو اُس حالت کی گفتگو کی نوبت بھی نہین آسکتی اسیطرح یہ عالم ظاہری تو مثل بیداری کے سمجھو اور عالم باطن مثل حالت خواب کے سمجھو تو جبتک اودھر مشغولی رہیگی اُدھر توجہ واستغراق ممکن نہین اور بدون توجہ کے امور باطنی کا ادراک محال ہے ف اسمین تعلیم فرمادی ہے کہ نور باطن کا حاصل ہونا موقوف ہے خلوت اور مراقبات پر اور مراقبہ موقوف ہے ترک توجہ امور دنیویہ پر اور ترک توجہ امور دنیویہ موقوف ہے تقلیل تعلقات ظاہری پر جب تعلق کم ہوگا فکر کم ہوگی جب فکر کم ہوگی اُدھر توجہ ہوسکیگی جب ادھر توجہ ہوگی علوم واحوال باطنی کا ادراک وحصول نصیب ہوگا

سیر بیرون ست قول و فعل ما — سیر باطن ہست بالاے سما
حس خشکی دید کز خشکی بزاد — عیسیٔ جان پاے بر دریا نہاد
سیر جسم خشک بر خشکی فتاد — سیر جان پا در دل دریا نہاد
چونکہ عمر اندر رہ خشکی گذشت — گاہ کوہ و گاہ دریا گاہ دشت
آب حیوان را کجا خواہی تو یافت — موج دریا را کجا خواہی شگافت
موج خاکی فہم و وہم و فکر ماست — موج آبی محو و سکرست و فناست
تا درین سکری ازان سکری تو دور — تا ازین مستی ازان جامی نفور
گفتگوے ظاہر آمد چون غبار — مدتے خاموش کن ہین ہوشدار

(یعنے ہم نے جو تعلقات ظاہری کو مانع انکشاف امور باطنی کا کہا ہے) اس سیر بیرونی سے مراد یہی ہمارے اقوال وافعال ہین اور سیر (باطنی ہرچند کہ واقع اسی عالم مین ہوتی ہے مگر چونکہ اس کا قبلۂ توجہ ومنظر گاہ ذات حق جل شانہ ہے اور وہ قید جہت سے منزہ ہے اس حیثیت سے) سیر باطن بالاے سما سے متعلق ہے اسکے بعد حس ظاہری کی اس عالم ظاہری کے ساتھ اور حس باطنی کی اس عالم باطنی کے ساتھ مناسبت بیان فرماتے ہین کہ حس ظاہری نے تو صرف خشکی (عالم ظاہری) کو دیکھا ہے کیونکہ وہ خود خشکی سے پیدا ہوئی ہے اور روح نے جو کہ جیون روبا مین عیسے علیہ السلام کے اور دوسرے نسخے کی بنا پر مشابہ موسیٰ علیہ السلام کے ہے دریا (عالم وطن) پر قدم رکھا ہے

(یعنی حواس ظاہری چونکہ عناصر سے بنے ہین جو اس عالم کے کائنات مین سے ہین دنیا کی سیر کرتے ہین اور روح چونکہ عالم امر سے ہے باطن کی سیر کرتی ہے ناسُوت کو خشکی سے اور باطن کو دریا سے اسلیے تشبیہ دیتے ہین کہ اولاً دریا مادّہ حیات ہے وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ بخلاف خشکی کے اسیطرح باطن باعث حیات روحانی ہے بخلاف ناسوت کے کہ اللہ تعالیٰ سے غافل کرنے والا ہے جو موت حقیقی ہے ثانیاً دریا مین وسعت بہت ہے بخلاف خشکی کے اسی طرح باطن کی وسعت لاتقف عند حدّ ہے بخلاف ناسوت کے کہ بوجہ عالم خلق ہونے کے محدود ومعدود ہے ثالثاً دریا مین بساطت ہے بخلاف خشکی کے کہ اسمین ترکیب غالب ہے اسیطرح باطن مین وحدت مقصود ہے بخلاف ناسوت کے کہ اسمین کثرت مطلوب ہے اسی لیے بعض اہل رموز نے آیۃ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ کی تاویل کی ہے فی الناسوت والملکوت اور موسیٰ علیہ السلام کا دریا سے پار ہو جانا تو مشہور ہے یہ تشبیہ تو ظاہر ہے اور عیسیٰ علیہ السلام کا قصہ خود مولانا نے دفتر ششم مین بعد قصہ بلال وہلال کے لکھا ہے ؎ ہمچو عیسیٰ بر سرش گردد فرات ٭ کا یمنی از غرقہ در آب حیات ٭ پس کسی تکلف کی حاجت نہین رہی پس ہر گاہ جسم عالم ظاہری سے مناسبت رکھتا ہے اور روح عالم باطنی سے مناسبت رکھتی ہے اسلیے جسم خشک وعنصری کی سیر خشکی (عالم ظاہری) پر واقع ہوئی ہے اور سیر روحانی نے وسط دریا (باطن) مین قدم رکھا ہے (اور تم جو اب تک سیر باطنی سے محروم ہو اس سے یہ نہ سمجھنا کہ تمھاری روح مین اسکی صلاحیت نہین اور مضمون ؎ سیر جان پا در دل دریا نہاد ٭ کا غلط ہے بلکہ وجہ اسکی یہ ہے کہ تم تمام عمر سیر ظاہری وتعلقات دنیوی مین رہے ہو تو ذرا خیال تو کرو کہ) جب تمام عمر خشکی (لذات دنیا مین) گذر گئی کبھی پہاڑ کبھی دریاے ظاہری کبھی جنگل مین مارے مارے پھرے تو چشمہ آب حیات (سیر باطن) کہان نصیب ہو گا اور موج دریای (باطن) کو چیرنا (عبور کرنا) کب میسر ہو گا (اسکے بعد خشکی اور تری جنکا اوپر تشبیہ مین ذکر تھا ان سے جو مراد ہے اسکو بتاتے ہین کہ) موج خاکی سے (جسکو اوپر خشکی سے تعبیر کیا ہے) یہی ہماری فہم وعقل دنیوی اور وہم وخیالات اور قوت فکریہ مراد ہے اور موج آبی سے (جسکو اوپر دریا سے تعبیر کیا ہے) احوال باطنی محو وسکر وفنا مراد ہے (پس یہی وہم وخیالات دنیوی حجاب ہے ان احوال باطنی کا چنانچہ آگے فرماتے ہین کہ) جبتک اس نشۂ دنیا مین مست رہوگے اور سُکر باطنی سے دور رہوگے اور جبتک اس سے مست رہوگے اس جام باطنی سے نفور رہوگے (منجملہ ان تعلقات دنیویہ کے ظاہری کلام بھی ہے جسمین قلب کو ناسوت کیطرف زیادہ توجہ ہوتی ہے اسلیے) یہ ظاہری گفتگو بھی مثل غبار کے (حجاب) ہے ایک کافی مدت تک خاموشی اختیار کرو اور (قلب کیطرف) ہوش اور توجہ رکھو (یعنی تقلیل کلام ومراقبہ اختیار کرو)

ف محو اور سُکر اور فنا یہ تینون اصطلاحی الفاظ ہین اور تین لفظ انکے متقابل ہین اثبات صحو بقا یہ کل چھ الفاظ ہوے کہ چھ حالتون کے لیے موضوع ہین ان کے معنی مختصر طور پر تعلیم الدین سے نقل کرتا ہون ۔

فصل فنا وبقا مین ۔ فنا کی کئی قسمین ہین فنائے افعال واخلاق وصفات یعنے سالک کے بُرے

تفسیر محو و اثبات و سکر و صحو و فنا و بقا و غیبت و حضور ۱۲

افعال واخلاق وصفات زائل ہو گئے اور بجاے اُنکے افعال واخلاق وصفات حمیدہ پیدا ہو گئے انکے پیدا ہونے کو بقاء کہتے ہین اس فناء مین فانی چیز واقع مین جاتی رہی تو یہ فناء واقعی ہے دوسری قسم فناے ذات وفناے خلق اسکے یہ معنی نہین کہ واقع مین سالک اور مخلوقات فناء ہو جاتے ہین بلکہ غلبۂ شہود صفات وذاتِ حق کی وجہ سے سالک کو اپنے اور مخلوق کے وجود کا علم نہین رہتا تو یہ فناے علمی ہے واقعی اور حسی نہین جیسے کوئی غریب سا آدمی کسی شاہی دربار مین دفعۃً پہونچ جاوے بعض اوقات ہیبت کے مارے اس کو اپنے پرائے کی کچھ بھی خبر نہین رہتی اور واقع مین وہان سب موجود ہین پھر بعض اوقات اس فناء کا بھی علم نہین ہوتا جیسا سوتے مین اکثر اوقات یہ بھی خبر نہین ہوتی کہ مین سوتا ہون اسکو فناء الفناء کہتے ہین۔ اور بعض کی اصطلاح مین فناء الفناء بقاء کو کہتے یعنے وہ بیخودی جو فناء کہلاتی تھی جاتی رہی اور یہ شخص افاقہ مین آگیا اس لیے اسکو فناء الفناء کہا اور فناے صفات بشریہ کو قرب نوافل اور فناے ذات کو قرب فرائض بھی کہتے ہین فصل محو واثبات مین اسکے معنی قریب قریب معنی فناء وبقاء کے ہین اور وہی قسمین یہان بھی ہین فصل سُکر وصحو مین۔ انوار غیب کے غلبہ سے ظاہری وباطنی احکام مین امتیاز اٹھ جانا سُکر ہے اور اس امتیاز کا عود کر آنا صحو ہے غرض سُکر غیبت سے بڑھا ہوا ہے اسکے یہ معنی ہین کہ کوئی وارد قوی قلب پر آیا خواہ صفات خداوندی کا غلبہ ہوا یا کچھ ثواب وعذاب یاد آیا اور اسکے غلبہ سے حواس معطل ہو گئے اور ادھر کی خبر نہ رہی یہ غیبت ہے یعنی خلق سے اور جب ہوش آگیا حضور ہو گیا۔ اور کبھی اس غیبت کو حضور کہتے ہین یعنی حضور بحق الخ اور اشعار مذکورہ مین مراد فناء سے دوسری قسم ہے

مکر کردن مریدان با وزیر کہ خلوت را بشکن

جملہ گفتند اے حکیم رخنہ جو	این فریب واین جفا با ما مگو
ما اسیرانیم تا کے این فریب	بیدل وجانیم تا کے این عتیب
چون پذیرفتی تو مارا ز ابتدا	مرحمت کن ہمچنین تا انتہا
ضعف وعجز وفقر ما دانستۂ	درد ما را ہم دوا دانستۂ

یعنی سب مریدون نے وزیر کے جواب مین عرض کیا کہ اے حکیم رخنہ جو (یہ تحقیراً نہین کہا بلکہ مقصود یہ ہے کہ تمھاری خلوت باعث ہمارے رخنہ کا ہو گئی تو خلوت جوئی رخنہ جوئی ہو گئی غلبۂ عشق مین ایسے الفاظ بے ادبی کے نکل جاتے ہین) ایسے فریب اور سنگدلی کی باتین ہم سے مت کرو (یعنی بے توجہی سے ہم کو ٹالو مت یہ سب الفاظ غلبۂ عشق سے ہین جب تم نے ہم کو ابتدا سے قبول کیا ہے تو انتہا تک ہمارے ساتھ رحمت وشفقت کرتے رہو ہمارے ضعف وعجز واحتیاج کا حال تمکو معلوم ہے اور ہمارے درد (فراق) کی دوا (وصل وقرب) بھی جانتے ہو (پس خلوت چھوڑ کر ہماری خبر گیری کرو

چارپا را قدر طاقت بار نہ	بر ضعیفان قدر قوت کار نہ
دانۂ ہر مرغ اندازۂ وی ست	طعمۂ ہر مرغ انجیرے کے ست
طفل را گر نان دہی بر جای شیر	طفل مسکین را از ان نان مردہ گیر
چونکہ دندانہا برآرد بعد از ان	ہم بخود گردد دلش جویای نان
مرغ پرنارستہ چون پران شود	لقمۂ ہر گربۂ دران شود
چون برآرد پر بپرد او بخود	بے تکلف بے صفیر نیک و بد

(یہ سب مقولہ مولانا کا ہے بطور انتقال کے قصہ سے طرف تعلیم کے جیسا مولانا کا طریقہ مستمرہ ہے
ف ان تمثیلات کے ضمن مین مشائخ کیلیے ایک دستور العمل بتلانا منظور ہے کہ طالبونکو انکی استعداد سے زیادہ تعلیم کرنا
یا کوئی معاملہ کرنا یا بلا کمال کے خلافت دینا نہ چاہیے چنانچہ ایک تمثیل یہ ہیکہ چارپایہ پر اسکی طاقت کی قدر
بوجھ رکھنا چاہیے اسی طرح ضعیفون پر بھی توشہ کے قدر کام ڈالنا چاہیے دوسری تمثیل یہ ہے کہ ہر مرغ کا دانہ
اور خوراک اسکے اندازہ کے موافق ہوتا ہر مرغ کی غذا انجیر کب ہو سکتی ہے تیسری تمثیل یہ ہے کہ اگر لڑکے کو
بجاے دودھ کے روٹی دینے لگو تو اس غریب کو اس روٹی کی بدولت مردہ ہی سمجھ رکھو ہان جب اُسکے دانت نکل
آوینگے اسکے بعد اس کا دل خود روٹی کا خواہان ہونے لگے گا چوتھی تمثیل یہ ہے کہ جس پرندہ کے پر نہ جمے ہون اگر
وہ اڑنا شروع کردے تو یقینا بلیونکا لقمہ بنے گا اور جب اُسکے پر نکل آوین تو وہ خود بلا تکلف بلا احتیاج اسکے کہ کوئی
آدمی بھلا بُرا اسکو آواز دے اُڑنے لگتا ہے اسی طرح جب مبتدی کے ساتھ منتہی کا سا معاملہ کیا جاویگا یا وہ
خود مستقل بننا چاہیگا جیسا کہ تمثیل چارم مین پران شود سے اشارہ معلوم ہوتا ہے تو وہ ضرور تباہ و ہلاک ہوگا کیونکہ ابتدا مین
اسکو ضرورت صحبت کی ہے جو بجاے شیر کے ہے البتہ جب اسکو بلا واسطہ فیض ہونے لگے اور مقام تمکین حاصل ہو جاوے
جو بجاے دانت نکلنے کے ہے اسوقت ترک صحبت کا مضائقہ نہین ورنہ پنجۂ شیطان مین کہ مشابہ گربہ دران کے
ہے گرفتار ہوگا اور بوجہ ناتجربہ کاری عقبات سلوک کے خدا جانے کس جہالت و ضلالت مین مبتلا ہو جاویگا کذا قال المحشی)

دیو را نطق تو خامش می کند	گوش ما را گفت تو ہش می کند
گوش ما ہوش ست چون گویا توئی	خشک ما بحرست چون دریا توئی
با تو ما را خاک بہتر از فلک	اے سماک از تو منور تا سمک
بے تو ما را بر فلک تاریکی ست	با تو ای مہ این فلک تاریکی ست
با تو بر خاک از فلک بردیم دست	بر سما بے تو چو خاکیم پست
صورت رفعت بود افلاک را	معنی رفعت روان پاک را
صورت رفعت برای جسمہاست	جسمہا در پیش معنی اسمہاست
اللہ اللہ یک نظر بر ما فگن	لا تقنطنا فقد طال الحزن

(یہ اشعار زبانی مریدان وزیر کے ہین اور اس خطاب مین جواب بھی ہے وزیر کے مضامین کا جیسا جیسا اشارہ کر دیا جاویگا لیکن جواب سے رد مقصود نہین بلکہ التجا و تضرع ہے خلاصہ یہ ہے کہ) دیو (نفس) کو تمھارا بولنا خاموش کرتا ہے (یعنے تمھارے کلام مین جو حقائق و معارف و تعلیمات و ارشادات ہوتے ہین اس سے خیالات نفسانی رفع ہوتے ہین تو آپ کا جو قول ہے ؎ مستے خاموش کن ہین ہوشدار الخ ہماری درخواست اسکے منافی نہین کیونکہ خاموشی مطلوب یہی خاموشی نفس ہے اور یہ آپ کے نطق سے حاصل ہے جسکے ہم خواہان ہین پس ہماری درخواست عین تعمیل آپ کے ارشاد کی ہے اور اسمین اشارہ ہے کہ کلام شیخ سے انوار و برکات حاصل ہوتے ہین بہت توجہ سے اسکو سننا چاہیے اور آپ جو کہتے ہین کہ ؎ پنبہ اندر گوش حس دون کنید الخ جسکا حاصل یہ ہے کہ گوش باطنی کو ہوشیار کرنا چاہیے تو ہم بھی یہی چاہتے ہین اسی لیے تو آپکے بولنے کے خواہان ہین کیونکہ) ہمارا گوش ہوش بنجاتا ہے جب آپ گویا ہوتے ہین (اور آپ جو کہتے ہین ؎ حس خشکی دید کز خشکی بزاد الخ جسمین خشکی سے تنفیر اور دریا کی ترغیب ہے تو ہم اسکے بھی مخالف نہین مگر یہ بھی آپکی ہی صحبت سے حاصل ہوگا کیونکہ) ہماری خشکی (صفات جسمانیہ دریا (صفات روحانی)) ہوجاتے ہین جب آپ دریاے افاضہ ہین (اور آپ جو کہتے ہین ؎ سیر باطن ہست بالاے سما الخ تو یہ دولت بھی آپ ہی کی صحبت مین میسر ہوگی کیونکہ) آپ کی معیت مین ہمارے واسطے خاک زمین بھی فلک سے بہتر ہے اور تم ایسے ہو کہ سماک سے سمک تک تم سے منور ہے اور بدون آپکی معیت کے خود اگر ہم فلک پر بھی پہونچ جاوین تو ہمارے لیے تاریکی ہے اور تمھاری معیت مین چونکہ تم مشابہ چاند کے ہو اس لیے۔ فلک کب تاریک ہوسکتا ہے (وجہ یہ کہ تمھارے پاس اگر زمین پر رہین تو تعلیم و تلقین و برکات صحبت کی بدولت انوار روحانی حاصل ہونگے جب تم سے دور ہوگئے گو فلک ظاہری پر پہونچ جاوین تو انوار روحانی سے بے بہرہ رہین گے کیونکہ رفعت مکانی کے لیے انوار روحانی لازم نہین چنانچہ کہتے ہین کہ) تمھاری صحبت مین تو خاک زمین پر رہ کر آسمان سے بڑھ جاوینگے اور بدون تمھارے آسمان پر رہ کر بھی مثل زمین کے پست ہوجاوینگے کیونکہ افلاک ظاہری کو تو صرف رفعت صوری ہی حاصل ہے اور روح کے لیے رفعت معنوی میسر ہے (جو تمھاری صحبت مین ملسکتی ہے) وجہ اس فرق کی یہ ہے کہ فلک تو جسم ہے اور اجسام کو رفعت صوری حاصل ہوتی ہے اور روح ایک امر معنوی ہے اور اجسام بمقابلہ معانی کے ایسی نسبت رکھتے ہین جیسے اسماے الفاظ کہ معانی کے مقابلہ مین غیر مقصود ہوتے ہین (اسی طرح اجسام غیر مقصود ہین اور ارواح مقصود پس غیر مقصود کے لیے رفعت کا ادنی درجہ مناسب ہے اور مقصود کیلیے اعلی درجہ مناسب ہے) خدا کیواسطے ہمپر ایک نگاہ ڈالدو اور ہمکو نا امید مت کرو کیونکہ غم بہت بڑھ گیا۔

جواب گفتن وزیر کہ خلوت را نمی شکنم

گفت حجت ہاے خود کوتہ کنید ۔۔ پند را در جان و در دل رہ کنید

گر امینم متہم نبود امین ‖ گر بگویم آسمان را من زمین
گر کمالم با کمال انکار چیست ‖ ور نیم این زحمت و آزار چیست
من نخواہم شد ازین خلوت برون ‖ زانکہ مشغولم باحوال درون

یعنی وزیر نے جواب دیا کہ بحث و حجت ختم کرو اور جو تم کو نصیحت کیجاتی ہے (کہ مجھ پر اصرار نہ کرو) اسکو جان و دل مین جگہ دو مختصر یہ کہ اگر مجکو امین اور اپنا خیر خواہ سمجھتے ہو تو امین پر تہمت و بدگمانی جائز نہین گو آسمان کو زمین کیون نہ تبلاؤن پس اگر مین تمھارے نزدیک کامل ہون تو اعتقاد کمال کے ساتھ انکار اور سوال جواب کیون ہے اور اگر مین کامل نہین ہون تو غیر کامل سے واسطہ کیا پھر اسقدر زحمت و آزار کیون ہے مین ہرگز اس خلوت سے باہر نہ نکلونگا کیونکہ احوال باطنی مین مشغول ہون۔

ف شعر ثانی مین اشارہ ہے کہ شیخ کامل جو جامع شریعت و طریقت و علم و عمل کا ہو اگر کوئی کام مرید کے فہم و قیاس سے خارج کرے یا کوئی کلام اس سے ایسا صادر ہو جاوے تو اس پر بدگمانی کرنا جائز نہین بلکہ اپنی فہم کا قصور سمجھے کہ اسکی کنہ اور حقیقت تک نہین پہونچے اور واقع مین وہ کلام خدانہ ہوگا البتہ مرید کو کسی خلاف شرع امر کا حکم کرے تو جبتک اُسکا موافق شرع ہونا سمجھ مین نہ آجاوے اسپر عمل جائز نہین حدیث مین ہے لَا طَاعَةَ لِمَخْلُوقٍ فِي مَعْصِيَةِ الْخَالِقِ لیکن اسکی خدمت مین انکار یا گستاخی یا اعتراض سے پیش نہ آوے بلکہ باادب عذر کردے اور اُسکی کنہ دریافت کرنے کے لیے عرض کرے بعد اطمینان عمل کرے۔

لابہ کردن مریدان مر وزیر را و اعتراض مریدان بر خلوت وزیر

جملہ گفتند اے وزیر انکار نیست ‖ گفت ما چون گفتن اغیار نیست
اشک دیدہ ہست از فراق تو دوان ‖ آہ آہ ہست از میان جان روان
طفل با دایہ نہ استیزد و لیک ‖ گرید او گرچہ نہ بد داند نہ نیک

یعنی مریدون نے کہا کہ ہماری عرض بطور انکار کے نہین (جیسا آپ کہتے ہین ع گر کمالم با کمال انکار چیست الخ اور ہمارا کہنا اغیار کا سا کہنا نہین (کہ انکار پر محمول کیا جاسکے اور دلیل اسکی یہ ہے کہ) آپکے فراق سے آنسو چل رہے ہین اور دل سے ہاے ہاے جاری ہے (انکار مین یہ حالت کب ہوسکتی ہے اسکی ایسی مثال ہے کہ) بچہ جو روتا چلاتا ہے اسکو دایہ سے ستیزہ و مخالفت ہرگز مقصود نہین لیکن پھر بھی روتا ہے اگرچہ نیک و بد کو نہین جانتا (پس جیسا اسکا رونا اضطراری اور طبعی ہے اسی طرح ہماری عرض معروض اضطراری ہے

ما چو چنگیم و تو زخمہ میزنی ‖ زاری از ما نے تو زاری میکنی
ما چو نائیم و نوا در ما ز تست ‖ ما چو کوہیم و صدا در ما ز تست

ما چو شطرنجیم اندر برد و مات	برد و مات ما ز تست اے خوش صفات

دز خمہ مضراب۔ نا ے نے۔ برد و مات ہار جیت۔ یہان سے مولنا مناجات کی طرف انتقال فرماتے ہین اور اسمین مضامین توحید کے بیان کرتے ہین مناسبت ماقبل سے ظاہر ہے کہ وہان گریہ کا اضطراری غیر اختیاری ہونا بیان کیا تھا یہان اسی مضمون کی تاکید و تقریر ہے کہ سب افعال مین ہماری یہی حالت ہے کہ محض مجازی اختیار رکھتے ہین اور مختار حقیقی اور ہمارے سب افعال کے خالق حق تعالے ہین اور اس مرتبہ خلق مین ہم محض بے اختیار ہین چنانچہ فرماتے ہین کہ اے اللہ ہماری مثال چنگ کی سی ہے اور آپ گویا مضراب مار رہے ہین (یعنی خالق ہمارے افعال کے آپ ہی ہین) تو گو ظاہر مین افعال ہم سے سرزد ہو رہے ہین مگر مؤثر حقیقی واقع مین آپ ہی ہین تو اس بنا پر) ہم اگر زاری کرین تو وہ ہماری طرف سے (حقیقۃً) نہین ہے بلکہ گویا آپ اس فعل کو کر رہے ہین (یعنی باعتبار مؤثر و خالق ہونے کے) اور ہر چند یہ حق تعالی کی طرف حقیقۃً صرف خلق افعال کا منسوب ہے نہ صدور اسکا کہ وہ عبد کی طرف منسوب ہے، مگر بطور اسناد الی السبب کے اس شعر مین زاری مے کنی کہدیا ہے جیسا ایک حدیث مین بھی وارد ہے کہ حق تعالی کسی بندہ سے قیامت مین پوچھین گے استطعمتک فلم تطعمنی یعنی مین نے تجھ سے کھانا مانگا تھا تو نے کھانا نہین دیا اسی طرح پانی اور کپڑے کی نسبت ارشاد فرماوین گے تو بندہ عرض کریگا کہ آپ تو اس سے منزہ ہین اس کے کیا معنی ارشاد ہوگا کہ تجھ سے ہمارے فلان بندہ نے کھانا یا پانی یا کپڑا مانگا تھا اگر تو اسکو دیتا تو مین تجھکو ملتا الحدیث تو اس حدیث مین کھانا مانگنا کہ فعل عبد ہے حق تعالی کیطرف بطور اسناد مجازی کے نسبت کیا گیا اسی طرح قرآن مجید مین وارد ہے فاذا قرأناہ فاتبع قرآنہ اسمین قرأت جبرئیل علیہ السلام کو حق تعالی کیطرف نسبت کیا گیا اسی طرز پر مولنا نے فرمایا ہے زاری میکنی) اب یہی مضمون دوسری مثال مین مذکور ہے کہ ہماری مثال ایسی ہے جیسے نے ہوتی ہے اور ہم مین جو آواز ہے وہ آپ کی جانب سے ہے جیسے نے کی آواز نے نواز کیجانب سے ہے آگے تیسری مثال ہے یہ ہماری مثال پہاڑ کی سی ہے اور ہمارے اندر جو صدا پیدا ہوتی ہے وہ آپکی طرف سے ہے جس طرح پہاڑ کی صدا بولنے والے کیطرف سے ہے (اور اسکا یہ مطلب نہین کہ ہمارے اندر خدا کی آواز ہے کیونکہ مثال مین من کل الوجوہ تشبیہ نہین ہوا کرتی جیسا کہ شعر کیست ماہی چیست دریا در مثل الخ کی شرح مین مفصل بیان کیا گیا ہے بلکہ صرف متاثر اور مؤثر ہونے مین تشبیہ ہے گو کیفیت تاثر و تاثیر مین تفاوت ہے) آگے چوتھی مثال ہے کہ ہماری مثال شطرنج کی سی ہے کہ اسکے مہرون کی چال جسپر ہار جیت کا مدار ہے شاطر کیجانب سے ہے اسی طرح ہماری ہار جیت یعنی وہ افعال جن سے ہم غالب آجاوین یا مغلوب ہو جاوین آپکی جانب سے ہین (باعتبار موثر و خالق ہونے کے جیسا اوپر بھی کہا گیا ہے۔

ف مقصود مولنا کا ان سب اشعار سے مراقبۂ توحید کی تعلیم ہے جسکا حاصل یہ ہے کہ اپنے اور تمام مخلوقات کے جمیع افعال و حرکات و سکنات و تغیرات مین حق جل و علی شانہ کے موثر و خالق ہونے کا ہر وقت استحضار رکھے اور ہر چند یہ امر

داخل عقائد ہے مگر اعتقاد مین تصدیق اجمالی کافی ہے اور مراقبہ مین استحضار اور ہر جز پر تفصیلی توجہ زائد ہے کیفیت اضمحلال خلق کی اس کی بدولت پیدا ہوتی ہے اور شعب توحید سے یہ ایک شعبہ ہے مگر محققان حال نے مطلقاً اہل زمانہ کو مراقبۂ توحید سے منع فرمادیا ہے کیونکہ مسئلہ نازک ہے اور فہم ناقص اسلیے لغزش کا اندیشہ ہے کذا افاد مرشدی اور یہ احقر عرض کرتا ہے کہ علاوہ نقصان فہم وقلت علم کے عشق ومحبت الٰہی مین بھی کمی ہے ایسی حالت مین جب ہر شئے کو مستند الی الحق سمجھے گا اور وسائط واسباب سے مطلق نظر اُٹھ جاویگی اور قلت محبت الٰہی سے بعض واقعات مین رضا وتسلیم مین کمی ہوگی تو وہ تنگی اور کدورت نعوذ باللہ حق جل وعلیٰ شانہ کیطرف سے ہوگی اسوجہ سے جبتک کہ علم وفہم وعشق سب کامل نہون یہ مراقبہ ممنوع ہوگا فقہی قاعدہ بھی ہے کہ جس مستحب مین مفاسد کا اندیشہ ہو وہ مکروہ ہوجاتا ہے۔

	ما کہ باشیم اے تو ما را جان جان		تا کہ ما باشیم با تو در میان	
	ما عدمہا ایم و ہستی ہائے ما		تو وجود مطلقی فانی نما	
	ما ہمہ شیران ولے شیر علم		حملہ شان از باد باشد دمبدم	
	حملہ شان پیدا و ناپیداست باد		آنکہ ناپیداست ہرگز کم مباد	

ہستی ہائے ما معطوف برفانی نما صفت وجود مطلق پیدا ظاہر اور سب اشعار مین جابجا لفظ ما آیا ہے ما چو چنگیم ما چو نائیم ما چو شطرنجیم - اب اس سے اضراب کرکے کہتے ہین کہ ہم کیا چیز ہین کہ آپ کے سامنے ہم پر لفظ ما صادق آوے کذا افاد مرشدی (یعنی ہمارا وجود تو اتنا بھی نہین کہ ہم اپنے کو ہم کہہ سکین مقصود مبالغہ ہے اضمحلال وجود مین گویا وہ وجود ہی نہین بلکہ عدم ہے جیسا آگے فرماتے ہین کہ) ہم اور ہماری ہستی سب عدم ہین (گو ظاہر مین ہستی معلوم ہوتی ہے) اور آپ وجود مطلق (کامل) ہین مگر محسوس نہ ہونے کیوجہ سے) فانی نما ہین یعنی نظر حسی کی کتنی بڑی غلطی ہے کہ ہستی موہوم کو تو ہستی حقیقی سمجھتی ہے اور ہستی حقیقی کو موہوم اور خیالی سمجھتی ہے جیسا معاملات وخیالات سے مشاہدہ ہورہا ہے کہ اپنی ہستی پر جسقدر نظر ہے ہستی حق پر ہرگز نہین آگے اس مضمون کی مثال ہے کہ ہستی نیستی نما ہوجاوے اور نیستی ہستی نما ہوجاوے) ہماری ایسی مثال ہے جیسے شیر علم ہوتا ہے (پرچم پر تصویر بنادیتے ہین) ہوا چلنے سے حملہ کرتا ہوا معلوم ہوتا ہے تو حملہ تو نظر آتا ہے اور ہوا نظر نہین آتی (تو یہ حملہ نیست ہے اور ہست معلوم ہوتا ہے اور ہوا کہ محرک ہے ہست اور نظر سے نیست معلوم ہوتی ہے اسی طرح ہماری ہستی اور افعال وجود واجب کے سامنے کالعدم ہین مگر محسوس وموجود معلوم ہوتے ہین اور حق تعالیٰ کا وجود اور مؤثریت موجود حقیقی ہین مگر اسکی طرف نظر نہین جاتی اسکے بعد اپنے لیے دعا کرتے ہین کہ) جو چیز نظر نہین آتی (یعنی مؤثریت حق تعالیٰ کی) وہ (ہمارے دل سے) کبھی کم ہو (یعنی خدا کرے حقیقت منکشف ہوجاوے اور صفات وافعال الٰہیہ کا مشاہدہ ہروقت نصیب رہے کذا افاد مرشدی

	باد ما و بود ما از داد تست		ہستی ما جملہ از ایجاد تست	

لذت ہستی نمودی نیست را	عاشق خود کردہ بودی نیست را

باد ہوا سمر اد انفاس - بود ہستی - داد عطا - عاشق تابع و مسخر یعنی ہماری سانس (حیات) اور ہماری ہستی و وجود یہ سب آپکا عطیہ ہے (آگے اسکے عطیہ ہونے کا بیان ہے کہ) ہماری ہستی سب آپکی ایجاد کی ہوئی ہے (اسمین تصریح کردی کہ حق تعالی کیطرف جو اوپر کے اشعار مین اپنے افعال صفات کی نسبت کی ہے وہ نسبت خلق و ایجاد ہے جیسا واسطے فی الاثبات کی تحقیق مین بیان ہو چکا ہے) اور آپنے ایجاد کے بعد نیست (ممکن) کو ہستی (خیالی) کی لذت چکھادی (کہ اپنے وجود پر نظر کرکے خوش ہوتا ہے یہ تو نفسانی نعمت ہوئی) اور اس نیست (ممکن) کو اپنا عاشق بھی بنا لیا (یہ روحانی نعمت ہوئی کذا قال مرشدیؒ) اور عشق و محبت کا مادہ سب کو عطا ہوا ہے بعض نے اسکو معطل کر دیا ہے بعض نے اس سے کام لیا ہے اور ممکن ہے کہ یہ معنی ہون کہ عدم کو وجود دیدیا اور اسکو اپنا عاشق (تابع) بنا لیا کہ اسمین تصرف کرکے مبدل بہ وجود کر دیا۔

ف توجیہ ثانی پر یہ اشکال ہوگا کہ اگر عدم سابق عدم محض ہے تو اسکے مسخر قدرت ہونے کے کیا معنی اور اگر وہ باعتبار تعلق علم الٰہی کے عدم محض نہین ہے من وجہ وہ ثبوت کے ساتھ متصف ہے تو ایک شئے ممکن ثابت کا قدم لازم آتا ہے سو اصل مین تو یہ مسئلہ کشفی ہے عقول متوسطہ سے خارج ہے مگر ظاہراً شق اول کو اختیار کرنا بہتر معلوم ہوتا ہے اور اس کے مقدور ہونے کے معنے یہ ہین کہ اسکی ضد پر قدرت ہے چونکہ قدرت متعلق ضدین سے ہوتی ہے ایک ضد کا مقدور ہونا مستلزم ہوگا دوسری ضد کے مقدور ہونے کو اور بعض نے شق ثانی اختیار کی ہے اور اس مرتبہ کو اعیان ثابتہ سے تعبیر کیا ہے اور اسکو صفت الٰہی کہا ہے تو ممکن کا قدم لازم نہین آیا مگر اسمین یہ اشکال ہے کہ وہ تصرف ایجاد کا محل نہین ہے نہ اسمین کوئی تغیر ہوا کیونکہ اسکی حقیقت علوم الٰہیہ ہین اور اللہ تعالے اپنی ذات و صفات مین تغیر سے منزہ ہین۔

لذت انعام خود را وا مگیر	نقل و بادہ و جام خود را وا مگیر
ور بگیری کیست جست و جو کند	نقش با نقاش چون نیرو کند
منگر اندر ما مکن در ما نظر	اندر اکرام و سخاے خود نگر
ما نبودیم و تقاضا مان نبود	لطف تو ناگفتہ ما مے شنود

(اوپر کہا تھا عاشق خود کردہ بودی نیست را جس سے نعمت عشق کا عطا فرمانا معلوم ہوا تھا اب اسکی نسبت جناب باری مین عرض کرتے ہین کہ) اپنے انعام (نعمت عشق) کی لذت کو ہم سے سلب نہ کیجیے اور سامان عشق کو کہ نقل و بادہ و جام (و باطنی) ہے (مراد علوم و معارف و حالات باطنی ہین) ہم سے واپس نہ لیجیے اور اگر آپ واپس لینا چاہین تو ایسا کون ہے جو نعوذ باللہ آپ سے مطالبہ کرسکے (کما قال اللہ تعالے لا یسئل عما یفعل وقال لا معقب لحکمہ کیونکہ ہم نقش ہین اور آپ نقاش ہین اور) نقاش کے ساتھ نقش کب زور و مقابلہ کرسکتا ہے (اور ہم اس نعمت کے استحقاق کا دعوے نہین کرتے بلکہ اگر ہماری خطا اور قصور پر

نظر کیجاوے تو واقع مین ہم کسی طرح اس نعمت کے اہل نہین ہین مگر صرف آپکے فضل و کرم سے امید کرتے ہین تو ہم کو نہ دیکھیے اور ہماری حالت پر نظر نہ فرمائیے (ورنہ ہماری حالت تو بُری نکلے گی) اپنے اکرام و سخاوت کو دیکھیے (اور اسکے متوجہ ہونے کیلیے استحقاق کی ضرورت نہین چنانچہ) ہم پہلے بالکل نہ تھے نہ ہمارا تقاضا تھا (اور سوال) تھا کہ ہمکو فلان فلان نعمت دیجیے مگر آپکا لطف ہماری اَن کہی باتین سنتا تھا یعنے ہمارے بے مانگے وجود دیا اور جو چیزین ہمارے لیے مناسب دیکھین وہ دین انکو باتین کہدینا بمجاز ف یہی معنی ہین اس قول کے جس چیز کو استعداد مقتضی تھی وہ عطا کی گئی اور اسکا یہ مطلب نہین کہ استعداد عطا کے لیے علت یا جزو علت ہے اور ہم استعداد کی وجہ سے مستحق ہو گئے تھے کیونکہ استعداد ایک امر عدمی ہے اسمین صلاحیت علت ہونے کی کب ہو سکتی ہے نہ ہمارا کوئی استحقاق تھا علت سب کی رحمت و مشیت حق تعالیٰ کی ہے جس کے استحقاق کی کوئی علت نہین۔

نقش باشد پیش نقاش و قلم — عاجز و بستہ چو کودک در شکم
پیش قدرت خلق جملہ بارگہ — عاجزان چون پیش سوزن کارگہ
گاہ نقش دیو و گہ آدم کند — گاہ نقش شادی و گہ غم کند
دست نے تا دست جنباند بدفع — نطق نے تا دم زند از ضر و نفع

یہ اشعار اس مصرع سے مرتبط ہین نقش با نقاش چون نیرو کند مطلب یہ کہ نقاش و قلم کے سامنے نقش محض عاجز اور مجبور رہتا ہے جس طرح ماں کے پیٹ مین بچہ کہ کوئی اختیار و قدرت نہین رکھتا (اللہ تعالیٰ اسکی جیسی صورت چاہین بنا دیوین ہو الذی یصورکم فی الارحام کیف یشاء) قدرت حق کے روبرو بارگاہ دنیا کی تمام مخلوق اسطرح عاجز ہین جسطرح سوزن کے سامنے کارگاہ (وہ ٹکڑا کپڑے کا جسپر سوزن سے بیل و بوٹے بناتے ہین پس جسطرح سوزن مختلف نقوش بناتی ہے اسیطرح) قدرت حق کبھی شیطان کا نقش بناتی ہے کبھی آدم کا کبھی خوشی کا نقش طیار کرتی ہے کبھی غم کا (مخلوق کے پاس) نہ ہاتھ ہے کہ تصرف حق کے ہٹانے کو ہاتھ ہلا سکے نہ قوت نطق ہے کہ اپنے نفع و ضرر کے بارہ مین ذرا دم مار سکے۔

تو ز قرآن باز جو تفسیر بیت — گفت ایزد ما رمیت اذ رمیت
گر بپرانیم تیر آن نے ز ماست — ما کمان و تیر اندازش خداست

بیت جنس بیت مراد اشعار بالا متضمن توحید مطلب یہ کہ ہمارے اوپر کے ابیات کی تفسیر و تائید قرآن مین تلاش کرو کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ اے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کفار کیطرف آپنے حقیقت مین کنکر نہین پھینکے جبکہ ظاہر مین پھینکے لیکن اللہ تعالیٰ نے پھینکے تھے (یعنی خالق رمی کے آپ نہ تھے گو فاعل تھے اور اسیوجہ سے رمیت مین اس کا اثبات اسناد کیا گیا ہے بلکہ اللہ تعالیٰ خالق تھے) پس اس آیت سے معلوم ہوا کہ اگر ہم تیر چلادین تو وہ ہماری طرف سے نہین (باعتبار خالقیت کے) بلکہ ہم (مثل) کمان ہین اور تیرانداز

اللہ تعالیٰ ہین (جیسے کمان آلہ و محل صدور فعل ہوتا ہے اسی طرح ہم لوگ آلہ صدور فعل ہین اور جسطرح موثر
تیر انداز ہے اسی طرح موثر حقیقی یعنی خالق صرف اللہ تعالیٰ ہین اور یہی مضمون اوپر کے اشعار مین ہے پس
قرآن مجید سے اسکی تائید ہوگئی اور ہرچند کہ اس آیت سے صرف رمی مین یہ حکم ثابت ہوا مگر چونکہ یہ سب
افعال ممکنات کے باہم مساوی و مماثل ہین اسلیے سب مین یہ حکم بطور دلالۃ النص بالمساواۃ کے ثابت ہو جاویگا
ف ان اشعار مین مولنا نے حق تعالیٰ کو فاعل (یعنے جاعل) اور عبد کو آلہ قرار دیا ہے اس کو
اصطلاح صوفیہ مین قرب فرائض کہتے ہین اور ایک اعتبار سے اسکے عکس کا حکم کیا جاتا ہے یعنی بندہ
کو فاعل اور حق تعالیٰ کو آلہ کہا جاتا ہے اسکو قرب نوافل کہتے ہین چونکہ یہ دونون لفظ مجمل ہین اسلیے
مختصر تفسیر عرض کرتا ہون جاننا چاہیے کہ جب بندہ ریاضت و مجاہدہ کرتا ہے تو اس کے صفات رذیلہ
و دواعی شہوت و غضب زائل ہو جاتے ہین اور اسکے نفس مین ایک ملکۂ راسخہ حب مرضیات حق و بغض
نامرضیات حق کا پیدا ہو جاتا ہے جس سے بلا تکلف اعمال حسنہ و افعال محمودہ صادر ہوتے ہین اور
اعمال قبیحہ و افعال ذمیمہ قریب قریب معدوم ہو جاتے ہین ایسے شخص کی نسبت حدیث مین آیا ہے فاذا
احببتہ کنت سمعہ الذی یسمع بہ وبصرہ الذی یبصر بہ ویدہ التی یبطش بہا ورجلہ التی یمشی بہا رواہ البخاری
عن ابی ہریرہؓ یعنی اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ مین اسکے کان اور آنکھ اور ہاتھ پاؤن بنجاتا ہون اس کے
ظاہری معنی مراد نہین ہین کہ عقلاً و شرعاً محال ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ چونکہ اسکے اعضاء و جوارح سے
سب افعال میری مرضی کے موافق سرزد ہوتے ہین پس گویا مین ہی اسکے اعضاء بنجاتا ہون پس کلام تشبیہ
و تمثیل پر محمول ہے چونکہ مجازاً اس حدیث مین حق تعالیٰ کو آلہ اور عبد کو فاعل کہا گیا ہے کہ یسمع و یبصرہ
وغیرہ کی اسناد عبد کیطرف ہے صوفیہ کرام نے اسی اطلاق کا اتباع کرکے یہ عنوان مقرر کیا ہے کہ بندہ فاعل
اور حق تعالیٰ آلہ بنجاوے اور چونکہ حدیث مین اس مرتبہ کا حصول تکثیر نوافل پر وارد ہے چنانچہ حدیث مذکور
مین عبارت مذکورہ سے پہلے یہ جملہ ہے ومایزال عبدی یتقرب الی بالنوافل حتی احببتہ فاذا احببتہ الخ اور
مجاہدہ و ریاضت مین تکثیر نوافل لازم ہے خواہ نماز ہو یا روزہ یا کثرت مراقبات یا تقلیل شہوات اسلیے
صوفیہ اتباعاً للحدیث اس مرتبہ کو قرب نوافل کہتے ہین اور چونکہ اسمین صفات و افعال رذیلہ کا ازالہ ہوا ہے اسلیے
فناء صفات سے بھی تعبیر کرتے ہین دوسرا قرب اعلیٰ درجہ کا ہے یعنی عبد کی ہستی ایسی مضمحل ہو جاوے کہ اپنے
قدرت و ارادہ حق کے روبرو ذوقی طور پر کالفانی و کالعدم جاننے لگے اور افعال و اعمال مین بمنزلہ
آلہ محضہ کے ہو جاوے اور حق تعالیٰ کی موثریت مستقلہ پیش نظر ہو جاوے اس مرتبہ کو اس عنوان سے
تعبیر کرتے ہین کہ حق فاعل ہو جاوے اور عبد آلہ بنجاوے اور چونکہ یہ اول سے اعلیٰ ہے کیونکہ اول مین صرف
فناء رذائل تھا فناء اختیار نہ تھا اور اسمین فناء اختیار ہے اس لیے اُس سے اعلیٰ
ہوا اور حدیث مین تقرب بالفرائض کو تقرب بالنوافل سے اعلیٰ و افضل کہا گیا ہے چنانچہ اسی حدیث کا

سب سے اول جزو یہ ہے وما تقرب الی عبدی بشئی احب الی مما افترضت علیہ اسلیے موافقۃً للحدیث صوفیہ اسکو قرب فرائض کہتے ہین اور چونکہ اسمین سالک کو اپنی صفات ذاتیہ قدرت و اختیار پر بھی نظر نہین رہتی اسلیے اسکو فنا ذات سے بھی تعبیر کرتے ہین

این نہ جبر این معنی جباری ست	ذکر جباری برای زاری ست
زاری ما شد دلیل اضطرار	خجلت ما شد دلیل اختیار
گر نبودی اختیار این شرم چیست	وین دریغ و خجلت و آزرم چیست
زجر استادان بشاگردان چراست	خاطر از تدبیرہا گردان چراست

آزرم یعنی صلح ف اوپر کے اشعار مین جو توحید کا ذکر تھا ان مین بعض اشعار مین تو امور تکوینیہ کا ذکر ہے جیسے نقش با نقاش الخ اسمین تو نفی اختیار عبد سے کوئی اشکال لازم نہین آتا اور بعض اشعار مین امور اختیاریہ کا ذکر ہے جیسے اکثر اشعار مین - اس سے شاید کم فہمون کو شبہ واقع ہوجاتا کہ جب عبد سے اختیار کی نفی ہے تو مذہب جبر حق ہوگا ان اشعار مین اس اشکال کو دفع فرماتے ہین کہ) یہ جو ہم نے اوپر بیان کیا ہے یہ جبر نہین (یعنی عبد سے بالکل نفی اختیار کی مقصود نہین اسکو جبر مذموم کہتے ہین) بلکہ جباری حق کے معنی ہین (یعنی مقصود یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے اختیار کو ہمارے اختیار پر جبر و حکومت و غلبہ حاصل ہے گو ہمکو بھی کسیقدر اختیار حاصل ہو اس کو جبر محمود کہتے ہین اور انکی جباری (واستقلال اختیار) کا ذکر اسلیے کیا گیا ہے تاکہ ہم اپنے ضعف اختیار کو دیکھکر عجز و زاری اختیار کرین (اور واقع مین مذہب جبر صحیح نہین بلکہ حق توسط ہے درمیان جبر و قدر کے چنانچہ) ہمارا بعض اوقات عاجز ہوجانا دلیل اضطرار و بے اختیاری کی ہے جس کو اوپر بہت بسط سے بیان کردیا ہے اور بعض افعال ناشایستہ پر ہمارا خجل ہونا دلیل اختیار کی ہے کیونکہ اگر بالکل ہمکو اختیار نہو تو اسقدر شرم کیون آتی ہے اور حسرت اور خجالت کس لیے ہوتی ہے اسیطرح اگر اختیار نہین ہے تو شاگردونکو استاد زجر و توبیخ کیون کرتے ہین اور تدبیر مین خاطر پریشان کیون ہوتی ہے حاصل یہ کہ وجود اختیار کا ایسا بدیہی ہے کہ ہر وقت کے معاملات مین طبعاً اُس کا اثر اور مقتضا ظاہر ہوتا ہے

ور تو گوئی غافل ست از جبر او	ماہ حق پنہان شد اندر ابر او
ہست این را خوش جواب ار بشنوی	بگذری از کفر و بر دین بگروی
حسرت و زاری کہ در بیماری ست	وقت بیماری ہمہ بیداری ست
آن زمان کہ میشوی بیمار تو	میکنی از جرم استغفار تو
مینماید بر تو زشتی گنہم	میکنی نیت کہ باز آیم بره
عہد و پیمان میکنی کہ بعد ازین	جز کہ طاعت نبودم کار گزین
پس یقین گشت اینکہ بیماری ترا	مے ببخشد ہوش و بیداری ترا

حق امر واقعی مراد جبر ابر کنایہ از جہل - بگروی میل کنی گزین مختار و پسندیدہ حسرت مبتدا از ہمہ بیداری خبر او پر جو شرم و خجلت سے نفی جبر و اثبات اختیار پر استدلال کیا گیا ہے اسپر ایک اشکال واقع ہوتا ہے ان اشعار مین

اس اشکال کی تقریر مع اسکے جواب کے مذکور ہے خلاصہ یہ ہے کہ اگر تم تقریر مذکور پر شبہ کرو کہ جس شخص کو افعال ناشائستہ پر شرم آتی ہے وہ بوجہ اختیار کے نہین بلکہ اسوجہ سے ہے کہ اسکو اپنے مجبور ہونیکی خبر نہین اور امر واقعی یعنی جبر جو مثل چاند کے واضح اور ثابت ہے اسکے ابر جہل مین نہان ہوگیا ہے تو اس کا ایک بڑا عمدہ جواب ہے اگر تم (غور سے) سنو اور کفر و ضلالت) کی باتون سے دور رہو اور دین (حق) پر مائل ہو (وہ جواب یہ ہے کہ بیماری مین جو حسرت و زاری ہوتی ہے وہ اس بیماری کے وقت مین بالکل بیداری (و آگاہی سے پیدا) ہوتی ہے جسوقت تم بیمار ہوتے ہو سب گناہون سے استغفار کرنے لگتے ہو اور گناہ کی زشتی و خرابی تمکو نظر آنے لگتی ہے اور یہ پختہ ارادہ کرتے ہو کہ اب راہ پر آجاؤنگا اور یہ عہد و پیمان کرنے لگتے ہو کہ اسکے بعد بجز طاعت اور کوئی کام پسند نہ ہوگا پس یقیناً ثابت ہوا کہ بیماری تجھکو ہوشیاری و بیداری بخشتی ہے (حاصل جواب کا یہ ہے کہ اول دو مقدمے ثابت و ظاہر ہین اول یہ کہ بیماری مین انسان کی جہالت اور غلطی دفع ہوجاتی ہے جسکے بری بات کو بڑی سمجھنے لگتا ہے دوسرا مقدمہ یہ کہ بیماری مین توبہ کرتا ہے پس اگر برے افعال پر شرمانا بوجہ جہل و بیخبری کے ہوتا ہے جیسا سائل نے شبہ کیا ہے تو بیماری مین تو وہ جہل جاتا رہا پھر کیون شرماتا ہے توبہ کرتا ہے پس باوجود زوال جہل کے شرم و معذرت کرنا صاف دلیل ہے کہ واقع مین انسان کے لیے اختیار حاصل ہے کہ ثبوت اختیار کا بدیہی ہے اور یہ سب تقریرین تنبیہات ہین دلائل نہین ہین پس یہ مقدمات محتاج اثبات نہین۔

پس بدان این اصل را اے اصل جو	هر کرا درد است او بردست بو
هر که او بیدارتر پردردتر	هر که او آگاه‌تر رخ زردتر

(یہ دونون شعر جملہ معترضہ ہین چونکہ اوپر درد جسمانی کا موجب آگاہی ہونا بیان کیا ہے اس مناسبت سے درد دل کی خوبی بیان کرنے لگے فرماتے ہین کہ اس قاعدہ کلیہ کو سمجھ لو کہ جسکو درد محبت ہوگا اسکو محبوب کا سراغ بلجاویگا اور جو شخص زیادہ بیدار (بحق) ہوگا محبت سے وہی زیادہ پر درد ہوگا اور جو زیادہ آگاہ (بحق) ہوگا وہی زیادہ رخ زرد (عاشق) ہوگا (حاصل یہ کہ محبت سے وصال محبوب میسر ہوتا ہے جیسا حدیث مین ہے مَن تَقَرَّبَ اِلَیَّ شِبْرًا تَقَرَّبْتُ اِلَیْهِ ذِرَاعًا الحدیث اور حدیث ہے اَلْمَرْءُ مَعَ مَنْ اَحَبَّ)

گر ز جبرش آگہی زاریت کو	بینش زنجیر جباریت کو
بستہ در زنجیر چون شادی کند	کے اسیر حبس آزادی کند
ور تو می بینی کہ پایت بستہ اند	بر تو سرہنگان شہ بنشستہ اند
پس تو سرہنگی مکن با عاجزان	زانکہ نبود طبع و خوی عاجز آن
چون تو جبر او نمی بینی مگو	ور ہمی بینی نشان دید کو

سرہنگی زور و ظلم۔ عاجزان اول جمع عاجز۔ عاجز آن ثانی مرکب از لفظ عاجز و آن اسم اشارہ دہیان سے عود ہے مضمون تحقیق مسئلہ جبر و قدر کیطرف اشکال مذکور کا پہلا جواب تحقیقی تھا یہ دوسرا جواب الزامی ہے

خلاصہ یہ ہے کہ) اگر تم جبر (وحکومت خداوندی) سے آگاہ ہو (جیسا دعوی کیا ہے کہ واقع مین انسان مجبور حکم آلہی ہے اور بالکل مختار نہین) تو کاری اور عاجزی تمھاری کہان ہے اور زنجیر جباری حق کیساتھ جو تمھاری بینش ومعرفت متعلق ہوتی ہے وہ (یعنی اسکی علامت) کہان ہے (یعنی ہر شئی کو اسکے آثار لازم ہوتے ہین اعتقاد جبر کے لوازم مین سے یہ ہے کہ کسی بات مین اپنا زور نہ چلاوے بلکہ اپنے کو زار و نزار وعاجز ومجبور سمجھے پھر کیا وجہ کہ باوجود اس اعتقاد کے تمھاری عاجزی کہین نظر نہین آتی اور حکم خداوندی کے روبرو اپنے اختیارات کو معطل نہین کرتے بلکہ لوگون پر زور وظلم کرتے ہو معلوم ہوا کہ تمھارا دل عقیدہ جبر کو قبول نہین کرتا پھر زبان سے دعوی جبر کا کیون کرتے ہو اور کیون اعتراض کرتے ہو آگے اسی کا تتمہ ہے چنانچہ فرماتے ہین کہ جو شخص زنجیرین بندھا ہوتا ہے (جیسے تم اپنے کو مقید جباری حق سمجھ رہے ہو) وہ خوشی کب کرتا ہے (جیسے تم خوشیان کر رہے ہو) اور جو اسیر حبس ہوتا ہے وہ آزادی کب کرتا ہے اگر واقعی تمھارا اعتقاد ہے کہ تمھارا پانون (اختیار) باندھ رکھا ہے در زنجیر جباری مین اور تم پر بادشاہ (حق تعالی) کے سرہنگ قضا وقدر مسلط ہوے بیٹھے ہین تو تم عاجزون کے ساتھ زور وظلم مت کیا کرو کیونکہ عاجزون و بیچارون کی یہ خصلت اور عادت نہین ہوتی (حاصل یہ کہ دو حال سے خالی نہین یا تو جبر کے معتقد ہو یا نہین ہو) اگر اسکے جبر کے معتقد نہین ہو تو اس کا دعوے مت کرو اور زبان سے مت کہو اور اگر معتقد ہو تو اسکے آثار (عجز وبیچارگی) کہان ہین دکھلاؤ۔

در هر آن کاری که میلستت بدان ۔۔۔ قدرت خود را همی بینی عیان

در هر آن کاری که میلت نیست و خواست ۔۔۔ خویش را جبری کنی کین از خداست

(اسمین بیان ہے تلبیس نفس معترض کا کہ جبر کا صرف بہانہ ہے حقیقت مین غرض اصلی اتباع ہوا ہے) جس کام مین تمکو رغبت ہوتی ہے اپنی قدرت کا مشاہدہ کرنے لگتے ہو (اور جبر سے دست بردار ہو جاتے ہو) اور جس کام مین رغبت اور خواہش نہین ہوتی اپنے کو جبری بنا لیتے ہو کہ یہ خدا تعالی کی طرف سے ہے (ہمارے اختیار سے خارج ہے اگر سچ مچ جبر کا اعتقاد ہے تو مرغوب چیزون کی تحصیل مین اختیار اور قدرت سے کیون کام لیتے ہو اس سے معلوم ہوا کہ دعوے جبر محض بہانہ نفس ہے)

انبیا در کار دنیا جبری اند ۔۔۔ کافران در کار عقبی جبری اند

انبیا را کار عقبی اختیار ۔۔۔ کافران را کار دنیا اختیار

زانکه هر مرغی بسوی جنس خویش ۔۔۔ میپرد او در پس و جان پیش پیش

کافران چون جنس سجین آمدند ۔۔۔ سجن دنیا را خوش آئین آمدند

انبیا چون جنس علیین بدند ۔۔۔ سوی علیین بجان و دل شدند

این سخن پایان ندارد لیک ما ۔۔۔ باز گوئیم آن تمامی قصه را

(سجین دفتر فہرست اشقیای علیین دفتر فہرست سعدا ہو مراد دونون جگہ دفتر کی دوزخ وبہشت ہے مجازاً)

خوش آئین وصف ترکیبی اے ایہم وعادات دُنیا را پسند کنندہ اور بیان کیا تھا کہ لوگ اپنے مطلب کو کبھی جبری بنجاتے ہین اور کبھی مختار ہو جاتے ہین اس سے معلوم ہوا کہ تسلیم دُونون کو کہتے ہین جیسا کہ واقع مین دونون کا وجود حق ہے اب مشورہ دیتے ہین کہ کس موقع پر جبر کو غلبہ دینا مناسب ہے کہ غلو فی الاسباب کو ترک کر دین اور کس مقام پر اختیار کو ترجیح دینا بہتر ہے کہ خوب اسباب مین سعی کیجاوے اور اسکے متعلق مختلف عادات کا اظہار فرماتے ہین کہ) انبیا علیہم السلام تو کار دنیا مین جبری (اور تارک اسباب ہین) اور کفار کار عقبیٰ مین جبری اور تارک اسباب ہین) انبیاء کو کار عقبیٰ اختیار ہوا ہے (کہ اسکے اسباب مین سعی کرتے ہین) اور کفار کو کارِ دُنیا اختیار ہوا ہے (کہ اسکے اسباب مین سعی کرتے ہین) وجہ اسکی یہ ہے کہ ہر پرندہ اپنی جنس کیطرف چلا کرتا ہے وہ پیچھے پیچھے ہوتا ہے اور اسکی جان یعنے خواہش و رغبت آگے آگے ہوتی ہے پس کفار چونکہ دوزخ کی جنس (یعنے اُسکے مناسب تھے) اسلیے زندانِ دنیا کے طریقون کو پسند کرنے لگے (اور طالب دنیا ہوئے جس کا انجام جہنم ہے) اور انبیا چونکہ بہشت کی جنس (یعنے اسکے لائق تھے) اس لیے بہشت کیطرف جان و دل سے متوجہ ہوئے (اور راغب کار عقبیٰ ہوئے جسکا انجام بہشت ہے) اب آگے قصہ کیطرف رجوع فرماتے ہین کہ اس مضمون کا تو کہین انتہا ہی نہین ہم اس قصہ کا تتمہ بیان کیے دیتے ہین

نومید کردن وزیر مریدان را از رفض خلوت

آن وزیر از اندرون آواز داد — کاے مریدان از من این معلوم باد
کہ مرا عیسےٰ چنین پیغام داد — کز ہمہ خویشان و یاران باش باد
روے در دیوار کن تنہا نشین — وز وجود خویش ہم خلوت گزین
بعد ازین دستوری گفتار نیست — بعد ازین با گفتگویم کار نیست
تا بزیر چرخ ناری چون حطب — من نسوزم در عنا و در عطب
پہلوی عیسےٰ نشینم بعد ازین — بر فراز آسمان چارمین

اس وزیر نے حجرہ کے اندر سے پکار کر کہا کہ اے مرید و میری طرف سے جان لو کہ مجھکو حضرت عیسےٰ علیہ السلام نے پیغام دیا ہے کہ تمام اقارب واحباب سے علیحدہ ہو جا دیوار کیطرف منہ کر لے (یعنی کسی کی طرف توجہ مت کر) اور تنہا بیٹھ جا اور اپنی ہستی سے بھی علیحدگی اختیار کر لے (یعنے مرجا) اب آگے کہنے کی اجازت نہین اور اسکے بعد مجکو گفتگو سے کچھ سروکار نہین اب سب کو رخصت کرتا ہون اور مرتا ہون اور چوتھے آسمان پر (عیسےٰ علیہ السلام کے پاس) (سامان دہستی) لیے جاتا ہون کب تک کرہ ناری کے نیچے (دنیا مین) مشقت و ماندگی و تعلقات غیر اللہ مین ایندھن کیطرح جلتا رہون (یعنے مر کر اس عذاب تعلق دنیوی سے نجات پاؤن اور حضرت عیسےٰ علیہ السلام کے پاس جا کر بیٹھ جاؤن چوتھے آسمان کے اوپر۔

ف حدیثوں مین حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا دوسرے آسمان پر ہمارے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ملاقات ہونا ثابت ہے آسمان چہارم پر ہونے کی کوئی دلیل نہین پس مولنا نے یا تو بنا بر قول المشہور بین الشعراء فرما دیا یا آسمان سے مراد مطلق کرہ لیا جاوے تو ہم لوگ جو کرہ زمین پر بستے ہین ہمارے اوپر اول کرہ ہوا ہے دوسرا کرہ ناری جس کو ان اشعار مین چرخ ناری کہا ہے تیسرا کرہ آسمان اول چوتھا کرہ آسمان دوم اس توجیہ کے اعتبار سے چوتھے آسمان پر کہہ سکتے ہین۔

۶ — از جہت بودن حضرت عیسیٰ علیہ السلام بر فلک چہارم

ولی عہد ساختن وزیر ہر یک امیر را جُدا جُدا

وانگہانی ہر امیرے را بخواند — یک بیک تنہا بہر یک حرف راند
گفت ہر یک را بدین عیسوی — نائب حق و خلیفہ من توئے
وان امیران دگر اتباع او — کرد عیسیٰ جملہ را اشیاع تو
ہر امیرے کو کشد گردن بگیر — یا بکش یا خود ہمیدارش اسیر
لیک تا من زندہ ام این رامگو — تا نمیرم این ریاست رامجو
تا نمیرم من تو این پیدا مکن — دعوی شاہی و استیلا مکن
اینک این طومار و احکام مسیح — یک بیک برخوان تو برامت فصیح

یعنی اسوقت خلوت مین اُس نے بارہ سردارون مین سے ہر ایک کو الگ الگ بلا کر اس سے گفتگو کی اور یہ کہا کہ دین عیسوی مین نائب حق اور میرا خلیفہ صرف تو ہے اور دوسرے جتنے سردار ہین وہ سب تیرے تابع ہین حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے ان سب کو تیرا تابع بنا دیا ہے پس اگر ان مین سے کوئی امیر گردن کشی کرے اسکو گرفتار کر لینا خواہ قتل کر دینا یا اُسکو پا بزنجیر رکھنا لیکن جب تک مین زندہ ہون یہ راز کسی سے مت کہنا جب تک مین مر نہ جاؤن اس ریاست کی فکر مت کرنا ورنہ دوسرے امرا مجھکو تنگ کرینگے کہ ہمکو خلافت کیون نہ دی یہ طومار اور احکام مسیح کے موجود ہین انکو امت عیسوی پر مفصل طور پر پڑھکر سنایا کرنا۔

ہر امیرے را چنین گفت او جدا — نیست نائب جز تو در دین خدا
ہر یکے را کرد او یک یک عزیز — ہر چہ او را گفت این را گفت نیز
ہر یکے را او یکے طومار داد — ہر یکے ضد دگر بود المراد
متن آن طومارہا بد مختلف — ہمچو شکل حرف یا تا الف
حکم این طومار ضد حکم آن — پیش ازین کردیم این ضد را بیان
ضد ہمدیگر ز پایان تا بسر — شرح دادستیم این را اے پسر

یعنے ہر امیر کو جُدا جُدا بلا کر یہی مضمون کہدیا کہ دین الٰہی مین بجز تیرے اور کوئی میرا نائب نہین اور ہر ایک کو

جداجدا معزز دبہ خلافت دم بنایا جو ایک سے کہا وہی دوسرے سے بھی کہا اور ہر ایک کو ایک طومار دیدیا اور ہر طومار دوسرے کے خلاف تھا تمام طوماروں کے مضامین اسطرح باہم مختلف تھے جسطرح حروف تہجی کی شکلیں باہم مختلف ہوتی ہیں اور ہر ایک کے احکام دوسرے احکام کے ضد اور خلاف تھے جیسا ہم اسکے قبل اس کا بیان بھی کرچکے ہیں (اس سرخی میں تخلیط زیرانخ ہر طومار دوسرے کا سراسر مخالف تھا جیسا ہم شرح کرچکے ہیں۔

کشتن وزیر خویش را در خلوت

بعد ازان چل روز دیگر در ببست	خویش را بکشت از وجود خود برست
چونکہ خلق از مرگ او آگاہ شد	بر سرِ گورش قیامت گاہ شد
خلق چندان جمع شد بر گور او	مو کنان جامہ دران در شور او
کان عدد را ہم خدا داند شمرد	از عرب وز ترک وز رومی و کرد
خاک او کردند بر سرہای خویش	درد او دیدند درمانہاے خویش
آن خلائق بر سرِ گورش مہے	کردہ خون را از دو چشم خود رہے
جملہ از درد فراقش در فغان	ہم شہان و ہم مہان و ہم کہان

کرد قومی معروف۔ خویش اول۔ بمعنی خود و خویش ثانی بمعنے خویش و خوب از فرہنگ جہانگیری پس بلفظ خویش خود قافیہ است ردیف نیست فلا اشکال۔ مہے یک ماہ۔ خون را برلے خون رہے یا مجہول ایداز دو چشم بیان مقدم آن یعنے اسکے بعد اور چالیس روز خلوت گاہ کا دروازہ بند رکھا پھر خودکشی کرلی اور اپنے وجود سے خلاصی حاصل کی جب لوگ اسکے مرنے سے مطلع ہوے تو اسکے گور پر قیامت گاہ بنگئی اسکی قبر پر بال نوچتے کپڑا پھاڑتے شور کرتے اسقدر لوگ جمع ہوئے کہ انکا عدد خداوتعالی ہی شمار کرنا جانتے ہیں عرب بھی ترک بھی رومی بھی۔ کرد بھی۔ اسکے خاکِ گور کو اٹھا اٹھاکر اپنے سر پر ڈالتے تھے اور اس کے درد وغم کو عمدہ علاج سمجھتے تھے۔ (کیونکہ محبوب کیلیے تکلیف برداشت کرنا بھی راحت ہے) غرض ان لوگوں نے اس کی گور پر ایک ماہ تک اپنی آنکھوں کو خون کا راستہ بنا رکھا تھا اور اس کے درد فراق سے سب آہ وفغان میں مشغول تھے اہل حکومت بھی بڑے بھی چھوٹے بھی۔

طلب کردن امت عیسی علیہ السلام کہ ولیعہد از شما کدام است

بعد ماہے خلق گفتند اے مہان	از امیران کیست بر جایش نشان
تا بجاے او شناسیمش امام	تا کہ کار ما ازو گردد تمام

دست در دامان او دست او زنیم	سر ہمہ بر اختیار او نہیم
چونکہ شد خورشید و مارا کرد داغ	چارہ نبود بر مقامش از چراغ
چونکہ شد از پیش دیدہ وصل یار	نائبے باید ازو مان یادگار
چونکہ گل بگذشت و گلشن شد خراب	بوئے گل را از کہ جوئیم از گلاب

یعنے بعد ایک ماہ کے لوگون نے مشورہ کیا کہ ان بارہ امیرون مین سے اُس وزیر کی جگہ کسکو بیٹھنا چاہیے تاکہ بجائے اُسکے اُس خلیفہ کو امام و پیشوا سمجھین اور کار دین کی اُس سے تکمیل ہوا ور اسکے دست و دامان سے تمسک کرین اور ہم سب اسکی تجویز پر سر تسلیم خم کرین کیونکہ جب آفتاب چلا گیا اور ہم کو سوختہ کر گیا تو اسکی جگہ چراغ ہونا ضروری ہے اسی طرح جب آنکھون کے سامنے سے محبوب (مرشد) کا قرب اُٹھ گیا تو کوئی نائب اس کا یادگار رہنا اسے لیے ضرور چاہیے جسطرح مثلاً فصل گل گذر گئی اور باغ ویران ہو گیا اب بوئے گل کو صرف گلاب سے حاصل کر سکتے ہین۔ ان سب مثالون سے مقصود یہ ہے کہ جب اصل نہ مل سکے تو خلیفہ ہی سے فیض حاصل کرنا چاہیے۔

چون خدا اندر نیاید در عیان	نائب حقند این پیغمبران
نے غلط گفتم کہ نائب با منوب	گر دو پنداری قبیح آید نہ خوب
نے دو باشد تا توئی صورت پرست	پیش او یک گشت کز صورت برست

(منوب یعنی منوب عنہ و لفظ نے در ہر دو شعر کلمہ نفی است برائے اضراب از ما قبل۔ یہان سے انتقال ہے دوسرے مضمون کی طرف بمناسبت مضمون سابق کے کہ اصل نہ ملنے کے وقت خلیفہ کی ضرورت ہے فرماتے ہین کہ اسیطرح اللہ تعالیٰ معائنہ خلق مین نہین آتے اس لیے یہ حضرات انبیاء علیہم السلام حق تعالیٰ کے نائب بنائے گئے ہین (تاکہ ان سے فیوض حاصل کرین اب کہنے سے شبہ ہوا کہ نائب اور منوب عنہ تو الگ الگ ہوتے ہین تو انبیاء اور حق تعالیٰ بھی بالکل غیر ہو نگے اس لیے اس سے اضراب کرکے فرماتے ہین کہ نہین مین نے (نائب) غلط کہدیا کیونکہ (ایسے) نائب کو منوب عنہ (حق تعالیٰ) کے ساتھ اگر غیر اور جدا سمجھو تو امر قبیح ہے خوب نہین (اب اس سے شبہ پڑا کہ شاید انہین بالکل اتحاد ہوگا اور کسی وجہ سے بھی غیریت نہ ہوگی اسلیے اس سے بھی اضراب فرماتے ہین) کہ نہین (دو اور جدا ہونیکو بالکل غلط نہین کہتا بلکہ اسمین تفصیل یہ ہے کہ) جبتک صورت پرستی مین رہو (یعنے وجود ظاہری کو دیکھو) تو واقع مین دو ہین (اور باہم غیر ہین) اور جو شخص صورت سے چھوٹ گیا (اور وجود ظاہری سے قطع نظر کر لی اور صرف وجود حقیقی پر نظر رکھی) اس کے نزدیک ایک وجود ہے خلاصہ یہ کہ موجود حقیقی واجب تو صرف حق جل وعلا شانہ ہین اور واحد ہین اور اس مرتبہ وجود حقیقی واجب مین کوئی چیز موجود نہین کیونکہ سب ممکنات ہین موصوف بالوجوب کوئی نہین اور اگر موجود ظاہری کے مرتبہ مین دیکھا جاوے تو جن چیزونکو اللہ تعالے نے ایجاد فرمایا ہے وہ سب موجود ہین یہ مطلب ہے مرتبہ صورت مین

وجود ظاہری مین تعدد و تغایر کے حکم کرنے کا اور مرتبۂ معنے وحقیقت یعنی وجود واجبی مین وحدت کے حکم کرنے کا چنانچہ مسئلہ توحید سے جو مختلف تقریرات وعنوانات سے گذر چکا ہے اسکی تفصیل معلوم ہو سکتی ہے۔

چون بصورت بنگری چشم تو دو است — تو بنورش در نگر کان یک تو است

لاجرم چون بر یکے افتد نظر — آن یکے بینی دو ناید در بصر

نور ہر دو چشم نتوان فرق کرد — چونکہ در نورش نظر انداخت مرد

دہ چراغ ار حاضر آید در مکان — ہر یکے باشد بصورت غیر آن

فرق نتوان کرد نور ہر یکے — چون بنورش روی آری بے شکے

اُطلب المعنی من الفرقان قل — لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ اَحَدٍ مِّن رُّسُل

گر تو صد سیب و صد آبی بشمری — صد نماید یک بود چون بفشری

در معانی قسمت و اعداد نیست — در معانی تجزیہ و افراد نیست

یہ سب تمثیلات ہین اُوپر کے مضمون کی یعنے دو چیزون مین من وجہ اتحاد اور من وجہ تغایر ہونے کی (تمثیل اول) اگر ظاہری صورت کو دیکھو تو آنکھین دو ہین اور اگر اسکے (مقصود) کو دیکھو تو وہ ایک ہے (اس اعتبار سے ایک ہونے مین کوئی خفا یا شبہ نہ تھا مگر تقریب فہم کے لیے اسکے ایک ہونے کا ایک ثمرہ بیان فرماتے ہین کہ) نور کے ایک ہی ہونے کا یہ اثر ہے کہ جب کسی چیز کو دیکھو تو وہ ایک ہی نظر آتی ہے دو نظر نہین آتی اسوجہ سے دونون آنکھون کے نور مین بھی کوئی فرق نہین کر سکتا (کہ ایک اس آنکھ کے نور سے نظر آتی ہو اور دوسری اُس آنکھ کے نور سے) جبکہ اسکے نور مین کوئی شخص تظر و فکر کرنا چاہے (تمثیل دوم) اگر کسی مکان مین دس چراغ لا رکھو تو ظاہر مین ہر چراغ دوسرے کا غیر ہے مگر ہر ایک کی روشنی مین جدا جدا تمیز نہین ہو سکتی جب اسکے نور کی طرف توجہ کرنے لگو (یعنے نہین کہہ سکتے کہ اتنی مقدار یا اتنی مسافت تک فلان چراغ کا نور ہے اور اسقدر فلانے کا) تلاش کرو اس مضمون کو قرآن مجید سے (یعنی اسکی تائید کو) اور یہ آیت پڑھو لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ اَحَدٍ مِّن رُّسُلِهٖ یعنے ہم نہین تفریق کرتے کسی مین اللہ تعالی کے رسولون مین سے (کہ کسی کو مانین اور کسی کو نہ مانین وجہ تائید ظاہر ہے کیونکہ اس سے معلوم ہوا کہ نفس رسالت سب مین مشترک ہے جو کہ وصف مقصود ہے اسی لیے کسی کی تصدیق کسی کی تکذیب ناجائز ہے اسی طرح تمثیلات مذکورہ مین وصف مقصود نور ہے مشترک ہے) (تمثیل سوم) اگر تم سو سیب اور سو آبی یعنی بہی لیکر شمار کرنے لگو تو سو معلوم ہونگے اور جب سب کو نچوڑ لو سب ایک ہو جاویگی (اور تمائز مرتفع ہو جاویگا ان تمثیلات سے یہ مقصود نہین کہ ان ہی مثالون کی سی نسبت اللہ تعالی مین اور مخلوقات مین ہے تعالی اللہ عن ذلک علوا کبیرا بلکہ مطلب صرف یہ ہے کہ جیسے ان مثالون مین مقصود بالعرض متعدد ہے اور مقصود حقیقی ایک ہے اسی طرح موجود غیر حقیقی متعدد ہے اور موجود واجب حقیقی ایک ہے پس وحدت موجود کو وحدت مقصود سے تشبیہ دینا منظور ہے اور تشبیہ من کل الوجوہ نہین ہے جیسا اوپر ایک مقام پر اسکی خوب تحقیق گذر چکی ہے)

پس تمثیلات مذکورہ سے معلوم ہوا کہ معانی مین قسمت اور عدد اور اجزا اور افراد نہین (کیونکہ یہ سب مقتضی کثرت کو ہین) اور معانی مقصودہ مین محض وحدت ہے جیسا اوپر بیان ہوا پھر ان امور کی گنجائش کہان قسمت کم متصل مین ہوتی ہے عدد کم منفصل مین ہوتا ہے۔ اجزا پر کل کا صادق آنا ضروری نہین بلکہ اجزاء خارجیہ مین صحیح بھی نہین۔ افراد پر کلی کا صادق آنا ضرور ہے یہ فرق ان مفہومات مین ہے۔

اتحاد یار با یاران خوش است	پاے معنی گیر صورت سرکش است
صورت سرکش گدازان کن برنج	تا بہ بینی زیر او وحدت چو گنج
ور تو نگدازی عنایتہاے او	خود گدازد ای دلم مولاے او
او نماید ہم بدلہا خویش را	او بدوزد خرقۂ درویش را

اتحاد اتصال و تعلق۔ یار مطلوب و طالب مراد معنی۔ رنج ریاضت۔ مولا غلام۔ ہم براے حصر۔ خرقہ مراد قلب پارہ پارہ از عشق۔ دوختن مراد جمعیت بخشیدن یعنی جب ثابت ہو گیا کہ مقصود و مطلوب اصلی معنی یعنی حقیقت واحد حق تعالی ہے اور صورت یعنی موجودات ظاہری غیر حقیقی اُسکا حجاب ہے اور تعلق طالبونکو مطلوب کے ساتھ رکھنا پسندیدہ و زیبا ہے (اور مطلوب حقیقت واحد ہے) تو تم معنی (حقیقت حق) کا اتباع کرو (اور اُسکو تلاش کرو) کیونکہ صورت (موجودات ظاہری) تو اتحاد سے سرکشی کرتی ہے (اور اس مین وارد ہونے کی قابلیت نہین کیونکہ تعدد و تغایر اسکے لیے لازم ہے اسی لیے وہ حجاب ہے) جب صورت کا یہ حال ہے تو اُسکو گداختہ کرو ریاضت سے (یعنے حق تعالی کے ساتھ ایسی مشغولی پیدا کرو کہ موجودات ظاہری نظر سے اُٹھ جاوین یہی مطلب ہے گداختہ اور فنا کرنے کا جیسا اقسام فنا مین بیان ہو چکا ہے) تاکہ اُس کے اندر وحدت (یعنے حقیقت واحدۂ حق) خزانہ (مطلوب) کی طرح تمکو نظر آوے (یعنے قلب سے اُس کا مشاہدہ ہو جیسا عنقریب آتا ہے) اور اگر تم گداختہ نہ کر سکوگے (یہ مطلب نہین کہ تم ریاضت ہی نہ کرو بلکہ معنے یہ ہین کہ اگر یہ خیال ہو کہ ہم بیچارونکی ریاضت و کوشش مین یہ قوت کہان کہ اتنی بڑی دولت ملجاوے اُس کا جواب دیا جاتا ہے کہ اگر باوجود قصد و طلب کے یہ ثمرہ تمھاری قدرت سے خارج ہو تو غم نہ کرو اور مایوس مت ہو کیونکہ) حق تعالی کی عنایتین خود (اس کثرت کو نظر سے) گداختہ و فانی کر دینگی وہ ایسے ہین کہ میرا دل اُنکا غلام (و فریفتہ) ہے (اس عنایت کو دیکھکر مقصود یہ ہے کہ سعی تم کرو اور ثمرہ حق تعالے مرتب فرما دینگے اب مضمون تا بہ بینی الخ کی شرح فرماتے ہین کہ آنکھ سے مشاہدہ نہین ہوتا بلکہ) حق تعالی ہی کا کام ہے کہ عارفین کے قلوب کو اپنا جلوۂ معرفت دکھلا دیتے ہین (جلوہ یہی ہے کہ بجز ذات و صفات حق کے کسی طرف التفات نہین رہتا) اور درویش کا قلب جو عشق (اور طلب) مین پارہ پارہ ہو رہا تھا اسکو جمعیت (وصال) عطا فرماتے ہین۔

ف کلمہ حصر مین اشارہ اسطرف ہے کہ معرفت و وصول حق سبحانہ تعالی کا مکتسب نہین ہے بلکہ محض موہوب ہے

اور اسکی کیا تخصیص ہے بلکہ جسقدر اسباب اپنے ثمرات ومقاصد کے لیے موضوع ہین مثلاً پانی پینا سیرابی کیلئے علاج کرنا صحت کیلئے غور وفکر کرنا رائے صحیح کیلئے ان سب کے ثمرات محض منجانب اللہ ہین مگر عادۃ اللہ یون ہی جاری ہے کہ مباشرت اسباب کے بعد ثمرات عطا فرما دیتے ہین اور بدون اسباب کے کم دیتے ہین اسلیے اسباب کا معطل ہونا لازم نہین آیا پس انسان مجاہدہ وریاضت وطلب مین کمی نہ کرے مگر موثر حصول مقصود مین حق تعالی کی عنایت کو سمجھے۔

منبسط بودیم ویک جوہر ہمہ	بے سر وبے پا بدیم آن سر ہمہ
یک گہر بودیم ہمچون آفتاب	بے گرہ بودیم وصافی ہمچو آب
چون بصورت آمد آن نور سرہ	شد عدد چون سایہ ہاے کنگرہ
کنگرہ ویران کنید از منجنیق	تا رود فرق از میان این فریق

(منبسط بسیط وغیر مرکب۔ جوہر ذات مقابل عرض۔ سر وپا اعضاے جسمانی۔ آن سر آن طرف مراد عالم ارواح گرہ مراد قید + مادہ معانی مراد نورانی سرہ خالص منجنیق بامیم مفتوح ونون زدہ وجیم مفتوح ونون مکسورہ ویاے معروف فلاخن بزرگ۔ اس سے اوپر کے شعر او نماید ہم الخ کے مصرعۂ اول مین طالب کو معرفت حق اور مصرعۂ ثانی مین انکو وصال حق حاصل ہوجانے کا ذکر تھا اور معرفت ووصل مین جانبین (یعنے محب ومحبوب) مین باہمی مناسبت ضروری ہے اسلیے ان اشعار مین اس مناسبت کا بیان فرماتے ہین کہ ہم (مرتبۂ روح مین) بسیط اور جوہر واحد تھے (یعنے نہ ترکیب تھی اور نہ تعدد تھا اور اس عالم مین ہم سب بے اعضا وجوارح تھے (یعنے جسم سے منزہ تھے) اور آفتاب کی طرح ایک ذات تھے (کہ اسمین کثرت وترکیب خارجی نہین اسمین تشبیہ ہے معقول کو محسوس کے ساتھ) اور بے قید (بے مادہ) اور نورانی تھے مثل پانی کے (کہ گدلے پن اور ظلمت وسیاہی سے خالی ہے) جب وہ نور خالص (روح) عالم صورت مین آیا (یعنے بدن سے متعلق ہوا) تو وہ نور متعدد اور متکثر ہوگیا (یعنے وہ روح واحد ارواح کثیرہ بنگئی ہر بدن کے ساتھ جدا روح متعلق ہوگئی) جیسے کنگرون کا سایہ ہوتا ہے (کہ انکے ساتھ جب نور آفتاب متعلق ہوا تو خود اس نور آفتاب مین ایک قسم کا تعدد آگیا کہ ایک کنگرہ پر دھوپ پڑنے سے اسکا سایہ الگ ہوگیا دوسرے کنگرہ کا سایہ الگ پڑا پس ابدان مثل کنگرون کے ہین اور روح مثل نور آفتاب کے ہے کہ تعلق ابدان سے خود اس روح واحد مین کثرت ہوگئی اور ارواح کثیرہ بن گئی) تو تمکو چاہیے کہ منجنیق (ریاضت ومراقبات) سے ان کنگرون (یعنے ابدان) کو ویران (اور فانی) کردو تاکہ اس گروہ (ارواح) مین فرق جاتا رہے (اور اسی روح واحد کی طرف کہ مربی ومفیض ارواح ہے توجہ ہوجاوے جسطرح کنگرون کے توڑ ڈالنے سے سب حصے دھوپ کے ایک بن گئے تقریر مناسبت کی یہ ہوئی کہ جیسے حق جل وعلا شانہ بسیط ہین اسی طرح روح بسیط ہے جیسے حق تعالی واحد ہین اسیطرح روح واحد ہے جیسے حق تعالی قید مادہ سے پاک ہین اسیطرح روح قید مادہ سے پاک ہے جیسے نور وجود حق کے مظاہر مین کثرت ہے اسیطرح خود وجود روح مین کثرت ہے جیسے ان مظاہر کثیرہ کے اٹھا دینے سے کہ حجابات حق ہین نور حق کا مشاہدہ ہوتا ہے اسیطرح ان مظاہر کثیرہ کے اٹھا دینے سے کہ حجابات روح ہین نور روح واحد کا مشاہدہ ہوتا ہے ان ہی مناسبات کی وجہ سے روح کو

امر ربانی کہا جاتا ہے جب مناسبت ہوگئی تو اب معرفت ووصول کے امکان مین کوئی شبہ نہ رہا اور اس مناسبت کی تقریر امام غزالیؒ نے احیاء العلوم کی کتاب المحبۃ مین بہت مبسوط لکھی ہے۔

ف اشعار مذکورہ مین روح کے لیے پانچ حکم ثابت کیے ہین بسیط ہونا۔ واحد ہونا۔ غیر مادی ہونا۔ روح کیلیے مظاہر کا کثیر ہونا اسکے مظاہر سے نظر اٹھا لینے سے اسکا مشہود ہونا۔ سو اسکی مختصر تقریر کیجاتی ہے جاننا چاہیے کہ ہرچند کہ کنہ وحقیقت روح کی نسبت یقینی طور پر کسی امر کا دعویٰ مشکل ہے مگر اہل کشف کے کلام سے اسقدر معلوم ہوتا ہے کہ روح ایک شئی حادث ہے اور عالم امر سے ہے یعنی مادہ سے مجرد ہے عالم خلق سے نہین یعنی مادی نہین تحقیق عالم خلق وعالم امر کی پہلے گذر چکی ہے اور اصل روح ایک ہے اسکو روح اعظم کہتے ہین اور تمام موجودات عالم کے ساتھ متعلق ہے اور یہ تعلق بطور حلول کے نہین بلکہ بطور تصرف وتدبیر کے ہے اور اسی کا فیض تمام اشیاء پر حسب اختلاف استعداد مختلف طور پر فائض ہے ادنیٰ درجہ کا فیض جمادات پر ہے کہ اسکی بدولت صرف انکی ترکیب محفوظ ہے اور اس سے زیادہ نباتات پر ہے کہ علاوہ حفظ ترکیب کے ان مین نشو ونما ہوتا ہے اس سے زیادہ حیوانات پر ہے کہ علاوہ حفظ ترکیب ونشو ونما کے ان مین حس وحرکت بھی ہے اس سے زیادہ جن والنسان پر ہے کہ علاوہ حفظ ترکیب ونشو ونما وحس وحرکت کے اُن مین عقل ومُدرک کلیات بھی ہے اور پھر انسان پر اور بھی زیادہ کہ اسمین قابلیت عشق ومعرفت الٰہی کی سب سے زیادہ ہے یہ سب فیوض اسی روح اعظم کے ہین لیکن ان فیوض کے پہونچنے کے لیے روح اعظم اور عالم اجسام کے درمیان کچھ وسائط بھی ہین کہ وہ بھی روح کہلاتے ہین اور وہ ہر شئے اور ہر شخص کے ساتھ جُدا جُدا متعلق ہے اور اس روح اعظم کو روح سراجی اور ان ارواح جزئیہ کو روح زجاجی بھی کہتے ہین اور ان ارواح جزئیہ کو ارباب الطلسم وارباب الانواع بھی کہتے ہین اور یہ احکام خمسہ روح اعظم کیلیے ثابت کیے جاتے ہین چونکہ وہ واحد ہے اسلیے حکم ثانی صحیح ہوا اور چونکہ عالم امر سے ہے اسلیے حکم ثالث صحیح ہوا اور چونکہ مرکب ہمیشہ مادی ہوتا ہے اور یہ مادی نہین اسلیے حکم اول صحیح ہوا۔ اور چونکہ ارواح جزئیہ اسکے مظاہر ووسائط فیض ہین اسلیے حکم رابع صحیح ہوا۔ اور اشیاء کثیرہ سے نظر اٹھا کر ایک پر رہجانا بدیہی امر ہے پس حکم خامس بھی صحیح ہوا اور جاننا چاہیے کہ روح اعظم کو تجلی حق بھی کہتے ہین کیونکہ تجلی کہتے ہین ظہور کو اور ہر مصنوع اپنے صانع کا ظہور ہوتا ہے اور اگر اسکو کسی وجہ سے صانع کے ساتھ مناسبت زیادہ ہو تو اس سے زیادہ ظہور ہوتا ہے اور روح اعظم کو مناسبت زیادہ ہے جیسا بیان ہوا اسلیے اسکو تجلی حق کہنا زیبا ہوا اور صورت حق بھی اسی معنی کر کہتے ہین کیونکہ صورت کے معنی بھی ظہور کے ہین اور یہی معنی ہین حدیث اِنَّ اللّٰہَ خَلَقَ آدَمَ عَلٰی صُوْرَتِہٖ کے

دریان آنکہ انبیاء علیہم السّلام گفتند کلّموا النّاس علیٰ قدر عقولہم زیرا کہ آنچہ ندانند انکار کنند وایشان از زبان دارد وقال علیہ السّلام امرنا ان ننزّل النّاس منازلہم

چونکہ اوپر مضمون توحید کا نازک اور فہم عوام سے بلند تھا بالخصوص مناسبت درمیان حق تعالیٰ وروح کا مسئلہ

عن ابی ہریرہ رض قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خلق اللہ آدم علی صورتہ طولہ ستون ذراعا متفق علیہ کذا فی المشکوٰۃ صفحہ ۳۹۶

وقال علی رضی اللہ عنہ حدثوا الناس بما یعرفون اتحبون ان یکذب اللہ ورسولہ البخاری صفحہ ۲۴ ۔۱۲

اور اسکی تفصیل کرنے مین کم فہمون کی مضرت کا اندیشہ تھا اسلیے اس سُرخی مین اظہار معذرت کا فرمایا (اول حدیث کے معنی یہ ہین کہ کلام کرو تم لوگون سے اُنکی عقل کے موافق اور دوسری حدیث کا ترجمہ یہ ہے کہ ہم حکم کیے گئے ہین اس امر کا کہ لوگون کو اُنکے مراتب پر اُتارین) اور یہ مضرت تین طرح کی ہے ایک یہ کہ اسکو خلاف شرع سمجھکر قبول کرلین اور بددین اور ملحد بن جاوین۔ دوسرے یہ کہ الفاظ یاد کرکے اپنے کو اہل کمال سمجھنے لگین اور اہل کمال کا مقابلہ کرنے لگین تیسرے یہ کہ اُسکا انکار کر بیٹھین اور اہل اللہ کو بُرا کہین اور چونکہ مضرت اولی و ثانیہ مضرت ثالثہ سے بڑھکر ہے اسلیے سرخی مین صرف تیسری کو بیان کیا تاکہ معلوم ہوجاوے کہ جب ادنی گوارا نہین تو اعلی کیسے گوارا ہوگی اس لیے سکوت ہی مناسب ہے۔

شرح این را گفتمی من از مرے　　لیک ترسم تا نہ لغزد خاطرے
نکتہا چون تیغ پولاد ست تیز　　گر نداری تو سپر واپس گریز
پیش این الماس بے اسپر میا　　کز بریدن تیغ را نبود حیا
زین سبب من تیغ کردم در غلاف　　تا کہ کژ خوانی نہ خواند بر خلاف
آمدیم اندر تمامی داستان　　از وفاداری جمع راستان

مرے اماکہ مراد بحث و جدال۔ الماس تیغ آبدار را ہم گویند۔ یعنی مین اس مقام کی شرح خوب بحث و دلائل سے لکھتا مگر اندیشہ کرتا ہون کہ کسی کے قلب مین لغزش نہو جاوے بہت سے باریک مضامین تیغ فولادی کی طرح تیز ہوتے ہین اگر تیرے پاس سپر (فہم) نہو تو پیچھے ہی ہٹنا چاہیے اس تیغ آبدار (مسائل دقیقہ) کے روبرو بدون سپر (فہم) نہ آنا چاہیے کیونکہ تلوار کاٹنے سے نہین شرماتی (اسی طرح یہ مضامین جب غلط ذہن مین آجاوین ایمان کو تباہ کردیتے ہین) اس سبب سے مین نے تیغ (بیان) کو غلاف (خاموشی) مین کرلیا ہے تاکہ کوئی کژخوان خلاف واقع نہ پڑھے (خود اپنے دل مین کہ خود خراب ہو" دورون کے روبرو کہ دوسرے برباد ہون) اب ہم داستان پوری کرنے مین متوجہ ہوتے ہین کہ اُن (دل سکے) سچون نے (کہ دل سے وزیر کے مرید تھے) اُسکی وصیت کا کیسا ایفا کیا۔

جنگ کردن امراء در ولیعہدی و تیغ کشیدن بر ہمدگر

کز پس این پیشوا برخاستند　　بر مقامش نائبے می خواستند
یک امیرے زان امیران پیش رفت　　پیش آن قوم وفا اندیش رفت
گفت اینک نائب آن مرد من　　نائب عیسیٰ منم اندر زمن
اینک این طومار برہان من ست　　کین نیابت بعد ازو آن من ست
آن امیر دیگر آمد از کمین　　دعوے او در خلافت بد ہمین
از بغل او نیز طومارے نمود　　تا برآمد ہر دو را خشم و جحود
آن امیران دگر یک یک قطار　　برکشیدہ تیغہائے آبدار

هر یکی را تیغ و طوماری بدست ... در هم افتادند چون پیلان مست

هر امیری داشت خیل بیکران ... تیغها را بر کشیدند از میان

صد هزاران مرد ترسا کشته شد ... تا ز سرهای بریده پشته شد

خون روان شد همچو سیل از چپ و راست ... کوه کوه اندر هوا زین گرد خاست

تخمهای فتنه ها کو کشته بود ... آفت سرهای ایشان گشته بود

آن بن حق من ۔ کوہ کوہ بسیار سیہ بیان ہے داستان کا یعنی اُس مشواد وزیر کے بعد وہ لوگ اُٹھے اور اُسکی جگہ نائب کے خواہان ہوے ایک امیر آگے بڑھا اور اُس قوم کے روبرو آیا اور کہا کہ اُس شخص کا بلا واسطہ اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا بواسطہ نائب و خلیفہ ہون دیکھو یہ طومار میری دلیل ہے اسپر کہ نیابت میرا حق ہے وہ دوسرا امیر کہین چھپا کھڑا تھا وہ بھی نکلا اور یہی دعوی خلافت اُسکا بھی تھا اور ایک طومار اُسنے بھی بغل سے نکال کر دکھلایا اب دونون کو غصہ آیا اور ایک دوسرے کے دعوے کا انکار شروع کیا اسی طرح اور جو امیر تھے وہ بھی صف باندھ باندھ اور تیغ آبدار کھینچ کھینچ کر پہونچے ہر امیر کے ہاتھ مین تلوار اور ایک طومار غرض آپس مین چل پڑی ہر امیر کے پاس کثرت سے لشکر تھا تلوارین نیام سے نکال نکال آمادہ ہو گئے حاصل یہ کہ لاکھون نصرانی اسمین مقتول ہوے اور سرہای بریدہ کے پشتے لگ گئے اور سیلاب کی طرح ہر طرف سے خون بہنا شروع ہوا اور ہوا مین تمام گرد اُڑکر بھر گئی غرض وہ مکار وزیر جو تخم فتنہ بو کر مرا تھا وہ اُن نصرانیون کی آفت (اور اُنکی جان کو علت) ہو گئی ۔

جوزها بشکست و آن کو مغز داشت ... بعد کشتن روح پاک نغز داشت

کشتن و مردن که بر نقش تن ست ... چون انار و جوز را بشکستن ست

آنچه شیرین ست او شد یار دانگ ... وانکه پوسیده است نبود غیر بانگ

آنچه با معنی ست خوش پیدا شود ... وانچه بے معنی ست او رسوا شود

(جوز اخروٹ مراد بدن ۔ مغز مراد کمال روحانی ۔ دانگ حصۂ از درہم ۔ یار دانگ یعنی با قیمت ۔ اوپر ایک سُرخی فہم کردن حاذقان نصاری مین یہ شعر آیا ہے ؎ ہر کہ صاحب ذوق بود از گفت او ✦ لذتی مید ید تلخی جفت او ✦ جس سے معلوم ہوا تھا کہ اُنمین کچھ لوگ اُس کے دام ضلال سے بچ گئے تھے اکثر فتن عامہ مین ایسے صلحاء بھی قتل ہو جاتے ہین یہان اُنکا حال بیان فرماتے ہین کہ) قتل ہونے سے ابدان ہلاک ہو گئے مگر جن مین مغز اور کمال باطنی ایمان و عرفان موجود تھا (اُنکو قتل سے کچھ ضرر نہین پہونچا کیونکہ اُسکی روح تو پاک صاف رہی) بلکہ دنیا کے خرخشون سے نجات ہو گئی اور انوار و لطافت مین اُسکو ترقی ہو گئی اب بطریق انتقال قاعدۂ کلیہ کے طور پر بعد موت کے جو حالت پیش آتی ہے اُسکا بیان فرماتے ہین قتل ہو یا مرگ ہو جو جسم کو پیش آتا ہے اُسکی ایسی مثال ہے جیسے انار یا اخروٹ کو توڑ دیا جاوے اُسمین جو شیرین ہوتا ہے (توڑنے سے) اور زیادہ قیمتی ہو جاتا ہے (کیونکہ اُسکی خوبی ظاہر ہو جاتی ہے) اور جو بوسیدہ اور خراب ہوتا ہے بس آواز کے سوا کچھ

نہین ہوتا اسی طرح جب بدن پر موت آتی ہے جسمین کمال اور صفات حمیدہ ہین اُسکی تو خوبی ظاہر ہو جاتی ہے (کیونکہ پہلے عوارض جسمانیہ سے اسکے انوار و کمالات مضمحل و مغلوب ہو رہے تھے) اور جسمین کمالات و صفات حمیدہ نہین ہین وہ رسوا اور معذّب ہوتا ہے (اور سب خرابیان جو اس حیات جسمانیہ سے پوشیدہ تھین وہ ظاہر ہو جاتی ہین۔

رو بمعنی کوش ای صورت پرست	زانکہ معنی بر تن صورت پرست
همنشینِ اہلِ معنی باش تا	هم عطا یابی و هم باشی فتا
جان بی معنی درین تن بی خلاف	هست همچون تیغ چوبین در غلاف
تا غلاف اندر بود با قیمت ست	چون برون شد سوختن را آلت ست
تیغ چوبین را مبر در کارزار	بنگر اول تا نہ گردد کار زار
گر بود چوبین برو دیگر طلب	ور بود الماس پیش آبا طرب
تیغ در زرّاد خانہ اولیاست	دیدن ایشان شمارا کیمیاست

(پرست اول از پرستیدن۔ پرست ثانی مرکب از پر و است زرّاد خانہ سلاح خانہ۔ یعنی جب ثابت ہو گیا کہ اعتبار کمالات روحانیہ کا ہے جسمانی قابلِ اعتبار نہین تو جاؤ کمالِ روحانی کی تحصیل مین کوشش کرو (کہ عقائد و اخلاق و محبت و معرفت و اخلاص ہے اور جو آثار و اعمال جسمانی اس سے پیدا ہوتے ہین وہ اسی حکم مین ہین) اور اگر بدون کمال روحانی کے جسمانی خوبی حاصل ہوئی تو کچھ بھی نہین (کیونکہ معانی و کمالات روحانی جسم کے اعتبار سے مثل پر کے ہے (اگر پرندہ کے پر نہون محض بیکار ہے اسی طرح صورت بے معانی بیکار ہے اور جس طرح مرغ کے لیئے آلہ پرواز و عروج ظاہری کا پر ہے اسی طرح صفات روحانیہ کے لیئے آلہ ترقی و عروج باطنی ہین کہ ان صفات کی بدولت جسم کو بھی نعماء جنت و حظوظ و لذات معرفت سے حصّہ ملتا ہے اب ان معانی کے حاصل کرنے کا طریقہ بتلاتے ہین کہ) اہلِ باطن کی ہمنشینی اختیار کرو تاکہ تمکو عطاے الٰہی حاصل ہو اور جو الہٰ زدہ بنجاؤ (جو الہٰ زدہ فتی حافظ اسرار کو کہتے ہین یعنی تمکو اسرار عطا ہون آگے پھر مضمون رو بمعنی کوش الخ کی تاکید کرتے ہین کہ) جو جان معنی و کمال باطنی سے خالی ہو اس تن مین بلا خلاف اُسکی ایسی مثال ہے جیسے غلاف کے اندر لکڑی کی تلوار کہ جب تک غلاف کے اندر رہتی ہے باقیمت معلوم ہوتی ہے (کیونکہ خریدار کو معلوم نہین کہ لکڑی کی ہے) اور جب باہر نکلی پھر وہ جلانے کا ایندھن ہے (اسی طرح ایسی روح جب تک بدن کے اندر رہے گی ظاہر او نیا دارون کے نزدیک اس کی کچھ قدر و منزلت ہوتی ہے جون ہی بدن سے نکلی اور کندۂ جہنم بنی جب) تیغ چوبین (ایسی نکمی ہے تو اس) کو میدان جنگ مین مت لیجا پہلے ہی اسکو دیکھ لو تاکہ (عین وقت پر) کام خراب نہ ہو جاوے اگر دیکھنے کے وقت لکڑی کی نکلی تو دوسری تلاش کرو اور اگر الماس یعنی آبدار ہو تو خوشی سے آجاؤ (اسی طرح بے کمال کو میدان حشر مین مت لیجاؤ دنیا مین رہی درست کر لو تاکہ وہان خرابی نہو آگے شعر ہمنشین الخ کے مضمون کی تاکید ہے کہ) عمدہ تلوار (روح کی تکمیل) اولیاء اللہ کے سلاح خانہ (صحبت و خدمت) مین میسر ہو سکتی ہے (جس سے جہاد نفس کے طریقے معلوم ہو جاتے ہین)

(اُنکی زیارت تمھارے حق مین کیمیا کا حکم رکھتی ہے (کہ صفاتِ ذمیمہ کو صفاتِ حمیدہ سے مبدل کر دیگی)

جملہ دانایان ہمین گفتہ ہمین	ہست دانا رحمۃً للعالمین
گر اناری می خری خندان بخر	تا وہد خندہ ز دانہ او خبر
اے مبارک خندہ اش کو از دہان	مینماید دل چو دُر از دُرجِ جان
نامبارک خندۂ آن لالہ بود	کز دہانِ او سوادِ دِل نمود

دگر اناری الخ مقولہ گفتہ ہے ہست دانا جملہ معترضہ ہے چو در صفت دل از درج بدل از دہان اوپر کمال باطنی کے حاصل کرنے کا طریقہ بتلایا تھا کہ اولیاء اللہ کی خدمت وصحبت اختیار کرنا چاہیے اب اولیاء اللہ کی شناخت بتلاتے ہین اور مدعیان مزور سے بچاتے ہین فرماتے ہین کہ تمام داناؤن کا یہی قول ہے کہ اگر انار خریدنا ہو تو کھلا ہوا خریدو تاکہ اُسکا خندہ اُسکے دانہ کا حال بتلادے اور یہ بیچ مین کہدیا کہ واقعی دانا آدمی بھی لوگون کے حق مین موجب رحمت ہوتا ہے پھر خندۂ انار کا ذکر فرماتے ہین کہ اُسکا خندہ بھی کیسا مبارک ہوتا ہے کہ اپنے دہن سے (یعنی باہر سے) اپنا دل (یعنی دانہ) جو مشابہ موتی کے ہے دکھلا دیتا ہے اور دہن سے نظر آتا ایسا ہے جیسے صندوقچہ جان سے نظر آرہا ہو (جان روح اُسکا صندوقچہ بدن) دانہ کو دل وجان سے تشبیہ دی اور پوست محیط کو بدن سے تشبیہ دی اسی طرح عارفین نے کہ رحمت الٰہی ہین فرمایا ہے کہ اگر کسی کو پیر بناؤ تو اُسکی شناخت کرو کہ اُسکے انوار وبرکات باطنی ظاہر مین نمایان ہوتے ہون یعنی اُن مین اخلاق حمیدہ وصفات مرضیہ ہون اور اُنکی صحبت مین بیٹھکر قلب مین حلاوت ولذت وتنور وسرور وجمعیت وسکون ومحبت الٰہی وبے رغبتی دنیا معلوم ہوتے ہون کما قال اللہ تعالیٰ سِیْمَاهُمْ فِیْ وُجُوْهِهِمْ مِّنْ اَثَرِ السُّجُوْدِ وقال علیہ السلام اِذا رُؤوا ذُکِرَ اللہ اور چونکہ بعض مکار اور مدعی بھی بتکلف اخلاق حمیدہ اختیار کر لیتے ہین اسلیے امتیاز کا طریقہ بتلاتے ہین اور اُنکو لالہ سے تشبیہ دیتے ہین کہ بے برکت لالہ کا خندہ ہوتا ہے کہ اُسکے دہن ہی سے دل کی سیاہی نظر آتی ہے (اسی طرح گو مدعی بتکلف اخلاق وافعال حمیدہ اختیار کرتے ہین مگر چونکہ اُسمین اخلاص نہین ہوتا اس لیے اسکا اثر طالب کے قلب پر نور وسرور نہین ہوتا بلکہ وحشت اور ظلمت اور پراگندگی قلب پر معلوم ہوتی ہے خلاصہ یہ کہ اوصاف حمیدہ وبرکاتِ قلبیہ سے کاملین کی پہچان ہو سکتی ہے ہمنے اس شناخت کو ایک مقام پر بیان کر دیا اور شعر اول کی ایک توجیہ گو میرے مذاق کے خلاف ہے یہ بھی ہو سکتی ہے کہ مصرعۂ ثانی مقولہ ہو جاوے گفتہ کا اور مثل سابق کے اُسمین بھی فضیلت اولیا ہو اور مابعد کے شعر سے یہ مضمون شناخت اولیا شروع ہو۔

نار خندان باغ را خندان کند	صحبت مردانت از مردان کند
یک زمانے صحبتی با اولیا	بہتر از صد سالہ طاعت بی ریا
گر تو سنگِ خارہ مرمر شوے	چون بصاحبدل رسی گوہر شوی
مہرِ پاکان درمیانِ جان نشان	دل مدہ الا بہ مہرِ دل خوشان
کوی نومیدی مرو کامیدہاست	سوی تاریکی مرو خورشیدہاست

دل ترا در کوے اہلِ دل کشد	تن ترا در حبسِ آب و گل کشد
ہین غذاے دِل بدہ از ہمدلی	رو بجو اقبال را از مقبلے
دست زن در ذیل صاحب دولتی	تا ز افضالش بیابی رفعتے
صحبت صالح ترا صالح کند	صحبتِ طالح ترا طالح کند

(جب اولیاء اللہ کی شناخت بتلا چکے اب اُنکی صحبت کے برکات بتلاتے ہین کہ) جس طرح انار خندان تمام باغ کو رونق دار و پر بہار کر دیتا ہے اسی طرح مردانِ خدا کی صحبت تمکو مردِ خدا بنا دیتی ہے تھوڑی دیر تمھارا اولیاء اللہ کے پاس بیٹھ جانا (ہمیشہ یا کسی وقت) صد سالہ طاعت بے ریا سے بہتر ہوتا ہے (اگر ہمیشہ کے اعتبار سے لیا جاوے تو طاعت سے مراد وہ طاعت ہوگی جسمین گو ریا نہو مگر حضور قلب کامل نہو اور تب تو اُسکی یہ توجیہ ہوگی کہ ان کی صحبت سے حضور قلب مع اللہ میسر ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ حضور مع اللہ عبادت بے حضور سے اس خاص اعتبار سے بلا شک افضل ہے گو بوجہ مشقت کے وہ طاعت اس سے بہتر ہو اور اگر بعض اوقات کے اعتبار سے لیا جاوے تو کوئی اشکال نہین اور مراد وہ وقت ہوگا جو احیانا کسی ولی پر آجاتا ہے جسمین وہ طالب کی ایک توجہ سے تکمیل فرما دیتے ہین کہ اُسکو صد سالہ مجاہدہ سے بھی میسر نہ ہوتی لہذا قال مرشدنا) اگر تم سنگ خارا یا سنگ مرمر بھی ہوگے (یعنی کیسے ہی ناقص ہوگے) مگر جب صاحبدل کی خدمت مین پہونچ جاؤگے تو گوہر (یعنی کامل) بن جاؤگے اسلیے پاک لوگون کی محبت کو دل مین جگہ دینی چاہیے (مگر ہر شخص کے فریفتہ مت ہو جانا بلکہ) جو لوگ نیک باطن ہین اُن ہی کی محبت کرنا (اور یہ نہ سمجھنا کہ ایسے کامل کہان ہین پھر کسکے پاس جائین یہ تو نا امیدی کی بات ہے اور) نا امیدی کی راہ مت چلو کیونکہ (خداے تعالی کے فضل سے) بہت امیدین ہین (اور اللہ تعالی کاملین کو ہر زمانہ مین پیدا کرتے رہتے ہین) ظلمت (مدعیان مزور) کی طرف مت جاؤ خورشید (منور باطن لوگ) موجود ہین (جب معلوم ہو چکا کہ اہل دل مفقود نہین گو مخفی ہون تو اُنکی جستجو مین لگے رہو) تمھارا دل تمکو اُن اہل دل کے پاس پہونچاویگا (اور لذاتِ جسمانی مین مشغول رہکر طلب مین کاہلی مت کرو کیونکہ) یہ جسم تمکو زندانِ آب و گل (لذاتِ نفسانیہ) کی طرف کھینچے گا (جسکا انجام برا ہوگا ہم تمکو متنبہ کرتے ہین کہ دل کو اسکی غذا (محبت و معرفت) کسی ہمدل سے (جسکا دل تمھاری طرح متوجہ بحق ہو) لیکر دینا چاہیے اور اقبال کو کسی صاحب اقبال سے لینا چاہیے اور کسی صاحب دولت (باطن) کا دامن ہاتھ مین لانا چاہیے تاکہ اُسکے عنایات سے تمکو رفعتِ (باطنی) حاصل ہو جاوے (کیونکہ صحبت مین وہ تاثیر ہے کہ) صالح کی صحبت تمکو صالح بنا دیتی ہے (اسی طرح) طالح (یعنی بدبخت) کی صحبت تمکو طالح بنا دیتی ہے۔

تعظیم مدح مصطفے صلی اللہ علیہ وسلم کہ مذکور بود در انجیل

مقصود اس سے یہ بیان کرنا ہے کہ جب مقبولین کے اسم کی تعظیم مین یہ برکت ہے کہ مسمی کی تعظیم و محبت و صحبت و اتباع مین کیسا کچھ نفع ہوگا اس لیے ضرور اُن سے قرب و تعلق رکھنا چاہیے یہی مضمون اوپر سے چلا آتا ہے۔

بود در انجیل نام مصطفا　　آن سر پیغمبران بحر صفا
بود ذکر حلیہ ہا و شکل او　　بود ذکر غزو و صوم و اکل او
طائفہ نصرانیان بہر ثواب　　چون رسیدندی بدان نام و خطاب
بوسہ دادندی بر آن نام شریف　　رو نہادندی بدان وصف لطیف
اندرین فتنہ کہ گفتیم آن گروہ　　ایمن از فتنہ بدند و از شکوہ
ایمن از شر امیران و وزیر　　در پناہِ نام احمد مستجیر
نسل ایشان نیز ہم بسیار شد　　نام احمد ناصر آمد یار شد

حِلیہ بکسر اول وسکون ثانی صفت کردن کسی را وزیور و پیکر و صنعت و آرایش۔ شکوہ ترس و بیم مستجیر پناہ گیرندہ یعنی انجیل مین جناب رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم کا نام مبارک لکھا تھا جو پیغمبرون کے سردار اور دریاے صفا ہین آپ کا حلیہ شریف بھی اُسمین مذکور تھا اور آپ کی صورت وشکل کا اور آپ کے جہاد اور روزہ اور اکل و شرب کا ان سب امور کا اُسمین بیان تھا نصرانیون مین سے ایک گروہ کی یہ عادت تھی کہ جب اُس مبارک نام و خطاب پر (تلاوت کرتے وقت) پہونچتے تو ثواب حاصل کرنے کو آپ کے اسم شریف پر بوسہ دیتے تھے اور آپکے اوصاف لطیف پر رخسارہ ملتے (محبت و تعظیم سے) ہمنے جو فتنہ وزیر کا بیان کیا ہے اس قصہ مین وہ لوگ (اس عمل کی برکت سے) فتنہ (وزیر) اور خوف (محاربۂ امرا) سے مامون رہے نہ امرا کا شر (جنگ کہ ہلاک جسمانی تھا) اُنکو پہونچا اور نہ وزیر کا فتنہ (اضلال کہ ہلاک روحانی تھا) اُن تک آیا حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے اسم مبارک کی پناہ مین اُنکو پناہ مل گئی اور ورن سے اُنکی نسل بھی بہت بڑھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا اسم مبارک اُنکا ناصر اور رفیق ہو گیا۔

وان گروہِ دیگر از نصرانیان　　نام احمد داشتندی مستہان
مستہان و خوار گشتند آن فریق　　گشتہ محروم از خود و شرط طریق
ہم مخبط دین شان و حکم شان　　از پئے طومار ہاے کژ بیان

مستہان بیقدر کردہ شدہ۔ از خود از ہستی خود۔ شرط طریق دین کہ شرط طریق الی اللہ است۔ یعنی ان نصرانیون مین دوسرا گروہ اور تھا کہ وہ حضور سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے نام مبارک کی بیقدری کرتے وہ لوگ اُس منحوس وزیر کے سبب فتنون سے ذلیل و خوار ہو گئے اور اپنی ہستی سے محروم ہوے (کہ قتل کیے گئے) اور دین سے بھی محروم ہوے کہ وزیر نے عقائد خراب کر دیے اور انکا مذہب اور احکام بھی اُن طوماروں کی وجہ سے مخبط ہو گیا (یہ ضرر انکی نسل مین باقی رہا)

ف اس مقام پر دو گروہون کا بیان ہے ایک وہ جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ذکر مبارک کی نہایت تعظیم کرتے تھے وہ ہلاک جسمانی و ہلاک روحانی دونون سے محفوظ رہے دوسرا گروہ وہ لوگ جو نعوذ باللہ آپ کے نام مبارک کی توہین کرتے تھے وہ ہلاک جسمانی و ہلاک روحانی مین مبتلا ہوے جیسا ہماری شرح سے معلوم ہوا ہوگا تیسرے گروہ کا اس سے پہلے بیان آچکا ہے جہان مولانا نے فرمایا ہے جوز ہا بشکست و آن کو مغز داشت الخ

جسکو جسمانی ضرر تو پہونچا کہ مارے گئے مگر روحانی ضرر نہین پہونچا یعنے گمراہی سے بچے رہے چنانچہ ہمنے اس مقام پر ان کے تعیین کے لیے یہ شعر بھی نقل کیا تھا ؎ ہر کہ صاحب ذوق بود از گفت او تلخ عجب نہین کہ تیسرا گروہ وہ لوگ ہون کہ نہ حضور کی توہین کرتے ہون اور نہ بہت تعظیم کرتے ہون اس لیے ان کی حالت بھی فریقین مذکورین کے بین بین رہی ہو اب اس مقام پر کوئی اشکال نہ رہا واللہ اعلم۔

ف جاننا چاہیے کہ حضرات انبیاء علیہم السلام و اولیاء کرام کے آثار و تبرکات کی تعظیم اور وقعت دلیل محبت و موجب تنویر قلب ہے مگر اس شرط سے کہ حدود شرعیہ سے اعتقاداً یا عملاً تجاوز نہونے پاوے کیونکہ شرع مین احکام مقصود بالذات ہین اور یہ امور مقصود بالعرض تو مقصود بالعرض کے واسطے مقصود بالذات کی تغییر جائز نہین اور راز اس مین یہ ہے کہ ایسی تعظیم مفرط متجاوز عن الحد الشرعی مین اللہ تعالیٰ کی ترک تعظیم ہے کیونکہ حفاظت حدود شرعیہ لوازم تعظیم حق تعالیٰ سے ہے پس واقع مین مقبولین کی تعظیم سے منع کرنا مقصود نہین بلکہ حق تعالیٰ کی بے تعظیمی سے روکنا مقصود ہے خوب سمجھ لو تاکہ انکار اور غلو دونون سے نجات پاکر اعتدال پر رہو۔

نام احمد چون چنین یاری کند ... تاکہ نورش چون مددگاری کند
نام احمد چون حصاری شد حصین ... تا چہ باشد ذات آن روح الامین

ماقبل پر تفریع کرکے فرماتے ہین کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا نام مبارک ایسی رفاقت کرتا ہے تو آپ کا نور مبارک (ذات مبارک) تو کیسی مدد کرتا ہوگا (یعنے حضور کے اتباع سے کسقدر نفع ہوگا آگے شعر اول کی شرح ہے کہ) جب حضور کا نام مبارک ایسا قلعہ مستحکم ہے کہ شرور کو نہین آنے دیتا) تو آپ کی ذاتِ مبارک کہ جسکو اوپر نور کہا تھا) کیسی کچھ ہوگی (آپ کو روح اسواسطے کہا کہ آپکا اتباع باعثِ حیاتِ روحانی ہے اور روایات سیر مین حضور کا باعث ایجاد خلق ہونا بھی مذکور ہے تو اس اعتبار سے آپ حیات ظاہری کے بھی سبب ہین اور امین ہونا خود ظاہر ہے کہ آپ امین علی الوحی ہین اب اسکے آگے ایک یہودی بادشاہ کا قصہ اور آتا ہے یا تو صرف یہ مناسبت ہو کہ یہ بھی یہودی تھا اہل حق کا دشمن وہ بھی یہودی تھا اہل حق کا دشمن اور یا یہ مناسبت ہو کہ اہل باطل ہمیشہ اہل حق کو ضرر پہونچاتے رہے ہین کبھی روحانی کبھی جسمانی کبھی دونون اور یا یہ مناسبت ہو کہ قوتِ ایمان ہر فتنہ سے بچاتی ہے جیسے اس اول قصہ مین ایسے لوگ اضلالِ وزیر سے اور بعضے قتل سے مامون رہے اور اسی طرح دوسرے قصہ مین قوی الایمان لوگ سجدۂ بت سے اور بعضے جلنے سے بھی محفوظ رہے جیسا آگے آتا ہے

حکایت بادشاہ جہود دیگر کہ در ہلاک دین عیسیٰ سعی می نمود

(ربط اس حکایت کا حکایت سابق کے خاتمہ پر مذکور ہوچکا ہے)

بعد ازین خونریز درمان ناپذیر ... کاندر افتاد از بلاے آن وزیر
یک شہ دیگر ز نسلِ آن جہود ... در ہلاکِ دینِ عیسیٰ رو نمود

گر خبر خواہی ازین دیگر خروج ۔۔۔ سورۂ بر خوان والسماء ذات البروج

سنت بد کز شہ اول بزاد ۔۔۔ این شہ دیگر قدم بروی نہاد

خونریز بمعنی خونریزی سوریان تا پذیر صفت آن رو نمود ظاہر شد سنت طریقہ۔ مطلب یہ کہ اس خونریزی مذکور کے بعد جو کہ قابل درمان نہ تھی اور اُس وزیر کی آفت سے واقع ہوئی تھی اُس یہودی بادشاہ کی نسل سے ایک بادشاہ اور پیدا ہوا کہ وہ بھی دینِ عیسوی کے برباد کرنے مین ساعی تھا اگر اس دوسرے واقعہ کی خبر تحقیق کرنا منظور ہو تو والسماء ذات البروج پڑھ لو (اُس صورت مین خندق والون کا قصہ مذکور ہے جسکے متعلق مفسرین نے مختلف حکایتین نقل کی ہین مولانا نے اس حکایت پر اُسکو محمول فرمایا ہے) جو بُرا طریقہ (بربادی دینِ عیسوی کا) پہلے بادشاہ سے نکلا تھا اس دوسرے بادشاہ نے اُسکی پیروی کی۔

ہر کہ او بنہاد ناخوش سنتی ۔۔۔ سوی او نفرین رود ہر ساعتی

زانکہ ہر چہ این کند زان گون ستم ۔۔۔ زاو بین جوید خدا بے بیش و کم

نیکوان رفتند و سنتہا بماند ۔۔۔ وز لئیمان ظلم و لعنتہا بماند

تا قیامت ہر کہ جنس آن بدان ۔۔۔ در وجود آید بود رویش بدان

بدان در مصرعِ اول جمع بد و در مصرعۂ ثانی بمعنی بآن یہ مقولہ مولانا کا ہے مطلب یہ کہ جو شخص کوئی بُرا طریقہ ایجاد کرتا ہے ہر وقت اسکی طرف لعنت متوجہ ہوتی ہے کیونکہ یہ پچھلا آدمی اُس قسم کا جو کچھ ظلم و ستم کریگا اُس پہلے شخص سے اللہ تعالیٰ بلا کمی بیشی بازپرس فرماوینگے (چونکہ وہ اس طریقہ کا موجد تھا اس وجہ سے ہمیشہ اُسکے وبال مین مبتلا رہتا ہے) نیک لوگ گذر گئے اور اُن سے نیک طریقے دنیا مین باقی رہ گئے اور نالائق لوگون سے ظلم اور لعنت کی باتین رہ گئین (پس اُن نیکون کو اُن طریقون کا ثواب ہمیشہ ملتا رہے گا جو اُنکا اتباع کریگا اس کے ثواب مین وہ لوگ شریک ہونگے اسی طرح بُرے طریقون کو سمجھو حدیث مین ہے مَنْ سَنَّ فِی الْاِسْلَامِ سُنَّۃً حَسَنَۃً فَلَہٗ اَجْرُھَا وَاَجْرُ مَنْ عَمِلَ بِھَا مِنْ بَعْدِہٖ مِنْ غَیْرِ اَنْ یَّنْقُصَ مِنْ اُجُوْرِھِمْ شَیْءٌ وَمَنْ سَنَّ فِی الْاِسْلَامِ سُنَّۃً سَیِّئَۃً کَانَ عَلَیْہِ وِزْرُھَا وَوِزْرُ مَنْ عَمِلَ بِھَا مِنْ بَعْدِہٖ مِنْ غَیْرِ اَنْ یَّنْقُصَ مِنْ اَوْزَارِھِمْ شَیْءٌ) قیامت تک جو شخص اُن بدون کا ہم جنس وجود مین آویگا اُسکا رخ اُسی طرف ہوگا (اور ویسے ہی کام کریگا)

رگ رگ ست این آب شیرین آب شور ۔۔۔ در خلائق میرود تا نفخ صور

نیکوان راہست میراث از خوش آب ۔۔۔ آنچہ میراث ست اورثنا الکتاب

شد نیاز طالبان ار بنگری ۔۔۔ شعلہا از گوہر پیغمبری

نور روزن گرد خانہ میدود ۔۔۔ زانکہ خود برجی بہ برجی میدود

شعلہا با گوہران گردان بود ۔۔۔ شعلہ آن جانب رود ہم کان بود

رگ رگ ساری در جمیع اجزاے بدن۔ آب شیرین مراد ہدایت و اوصاف حمیدہ۔ آب شور مراد ضلالت و

اوصافِ ذمیمہ اوپر مذکور تھا کہ ہر ایک اپنی جنس سے ہدایت وضلالت حاصل کرتا ہے اِن اشعار میں اُسکی تائید ہے حاصل یہ کہ ہدایت وضلالت خلائق کی رگ رگ مین قیامت تک سرایت کرتی چلی جارہی ہے (یعنی جسکو جس صفت سے مناسبت ہے وہ اُسمین اثر کررہی ہے چنانچہ نیک لوگون کو آب خوش (ہدایت) سے میراث ملی ہے اور جسکو میراث کہا جاتا ہے وہ وہ ہے جسکا بیان اس آیت مین ہے ثم اورثنا الکتاب الذین اصطفینا من عبادنا (یعنی وہ میراث کتاب اللہ ہے جو سراسر مشتمل ہدایت پر ہے پس طالبان حق مین جو صفت نیاز و عجز و بندگی کی ہے اگر غور کرکے دیکھو تو وہ گوہر رسالت (فیض نبوت) کے شعلے (انوار اور شعاعین) ہین (یعنی اُنکو حضرات انبیاء علیہم السلام سے میراث مین پہونچی ہین)

ف خلاصہ ذکر ہر زمانہ مین اولیاء کے کمالات وانوار حضرات انبیاء علیہم السّلام کے فیوض وبرکات کے واسطہ سے حاصل ہوئے ہین) شعلے اور شعاعین موتیون کے ساتھ پھیرا کرتے ہین شعاع اُسی طرف جاتی ہے جس طرف موتی ہوتا ہے اسی طرح روشندان مین جو روشنی آتی ہے چونکہ وہ عکس آفتاب ہوتا ہے اسلیے گھر مین ادھر اُدھر گھوم جاتی ہے کیونکہ آفتاب بھی ایک برج سے دوسرے برج مین چلتا ہے (خلاصہ یہ کہ تابع اپنے حالات مین اپنے متبوع کے ساتھ ہوتا ہے اسی طرح ہر نبی کی جیسی نسبت ہوگی اُسکے تابعین وخادمین مین سرایت کریگی

ہر کرا با اخترے پیوستگی ست	مرورا با اخترِ خود ہم تگی ست
طالعش گر زہرہ باشد با طرب	میل کلی دارد و عشق و طلب
ور بود مریخیِ خونریز جو	جنگ وبہتان وخصومت جوید او

یہ مضمون بالا کی تمثیل ہے یعنی جس شخص کو جس ستارہ سے تعلق ہوتا ہے وہ اپنے ستارہ کے ساتھ (اپنے حالات وافعال مین) ہو رہتا چلتا ہے (یعنی ویسے ہی افعال اُس سے سرزد ہوتے ہین مثلاً) اگر زہرہ اُسکا طالع ہو جس مین خاصیت طرب کی ہے تو اُس مین میلان وعشق طلب کا اثر ہوگا اور اگر اُسمین طالع مریخ ہے جو کہ خونریز ہے تو وہ شخص جنگ وخصومت وبہتان کی فکر مین ہمیشہ رہے گا (اسی طرح جسکو جس شخص نیک وبد یا جس صفت نیک وبد سے تعلق اور مناسبت ہوتی ہے ویسے ہی صفات اختیار کرتا ہے)

ف مولانا کے کلام سے کوئی شبہہ نہ کرے کہ تاثیرات نجوم اور اُنکی سعادت ونحوست کے معتقد اور مثبت ہین کیونکہ کلام محض تمثیل پر مبنی ہے مثال کبھی واقعی ہوتی ہے کبھی فرضی چونکہ شعراء مین یہ مضمون مشہور تھا شاعرانہ طور پر اپنے کلام مین تمثیلاً لے آئے اور تحقیق اس مسئلہ کی یہ ہے کہ ہر دعوے کے لیے کسی دلیل کی حاجت ہوتی ہے پس جو تاثیرات کواکب کے مشاہدہ سے ثابت ہین مثلاً آفتاب مین حرارت ہونا ماہتاب مین برودت ہونا اور سب کواکب مین نور کا ہونا آفتاب کے طلوع سے دن کا ہونا اُسکے غروب سے رات کا ہونا اِن تاثیرات کا اعتقاد جائز ہے شارع علیہ السلام نے اُنکی کہین نفی نہین فرمائی بلکہ بعض کا اثبات کیا ہے اور جو تاثیرات مشاہدہ سے مخفی ہین مگر اُنپر کوئی دلیل صحیح قائم ہے جس طرح کواکب کا رجوم شیاطین ہونا اسکا اعتقاد بھی واجب ہے اور جسپر کوئی دلیل صحیح

کمالات اولیاء از کمالات انبیاء مستفاد اند

قائم نہین جیسے سعادت و نحوست و امثال ذٰلک عقلاً اسمین دونون احتمال تھے وجود اور عدم مگر شارع علیہ السلام نے چونکہ نفی کردی ہے یہ مرجح ہوگیا عدم تاثیر کو اور کوئی دلیل وجود کی جو دلیل شرعی کا معارضہ کرسکے موجود نہین لہذا نا قابل اعتبار ٹھہری اور نجومیون کے حسابات محض وہمی و تخمینی ہین ہزارون خبرین غلط نکلتی ہین تو ایسی وہمی دلیل قطعی دلیل کے معارض کب ہوسکتی ہے۔ پس اسکے بعد بھی اگر کوئی شخص ان کی تاثیرات کا قایل ہو اُسمین تفصیل یہ ہوگی کہ اگر شارع کی تکذیب نہین کرتا بلکہ نصوص مین کچھ تاویل کرتا ہے اور کواکب کو مستقل بالتاثیر نہین مانتا بلکہ باذن الٰہی اُن کو اسباب عادیہ سمجھتا ہے چونکہ یہ اعتقاد خلاف واقع ہے اس لیے اس شخص کو صرف کذب کا گناہ ہوگا اور تاویل نصوص سے عجب نہین کسی قدر بدعت کا بھی گناہ ہو اور اگر شارع علیہ السلام کی تکذیب کرتا ہے یا کواکب مین مستقل تاثیر مانتا ہے تو وہ شخص کافر و مشرک ہے۔

اختران اند از ورای اختران	کاحتراق و نحس نبود اندر ان
سائران در آسمانہای دگر	غیر این ہفت آسمان مشتہر
راسخان در تاب انوار خدا	نے بہم پیوستہ نے از ہم جدا
ہر کہ باشد طالع او زان نجوم	نفس او کفار سوزد در رجوم
خشم مریخے نباشد خشم او	منقلب رو غالب و مغلوب خو
نور غالب ایمن از کسف و غسق	درمیان اصبعین نور حق

(منقلب رو اسم فاعل ترکیبی از رفتن۔ اوپر تمثیلاً آثار کواکب کا بیان کیا تھا اب اولیاء اللہ کو اختر سے تشبیہ دیکر اُنکے آثار و برکات کا بیان فرماتے ہین کہ) اور بھی اختر ہین ان ظاہری اخترون کے علاوہ کہ (وہ اولیاء اللہ ہین) اُن مین احتراق (بے نوری) اور نحوست (بے برکتی) کبھی نہین ہوتی (بخلاف ان ظاہری اخترون کے کہ کبھی دوسرے اجسام یا کواکب کی حیلولت سے منکسف بھی ہوجاتے ہین اور نجومیون کے زعم مین گاہے اُنمین نحوست بھی ہوجاتی ہے) اور وہ اختران معنوی یعنی اولیاء اللہ دوسرے قسم کے آسمانون پر سیر کرتے ہین جو ان سات مشہور آسمانون سے غیر ہین (یہ دوسرے قسم کے آسمان مقامات عروج روحانی سالکین کے ہین تشبیہاً آسمان کہدیا) اور وہ اختران معنوی انوار خداوندی کی تابش مین راسخ اور ثابت ہین (یعنی ہمیشہ منور بانوار خداوندی رہتے ہین بخلاف ان اختران ظاہری کے کہ انکو تابش مین دوام وثبات نہین گاہے منور ہین گاہے مظلم) نہ وہ اختران معنوی باہم متصل ہین نہ ایک دوسرے سے منفصل ہین (کیونکہ اتصال و انفصال صفت اجسام و مادیات کی ہے جو عالم خلق سے ہے اور حقیقت انسانی کہ روح ہے مجردات سے ہے جو عالم امر سے ہے لہذا روح اتصال و انفصال سے منزہ ہے اور تحقیق عالم خلق و عالم امر کی اوپر گذر چکی) جس شخص کا طالع ان نجوم معنوی سے ہوتا ہے (یعنی اولیاء اللہ سے وہ مستفید ہوتا ہے) اُسکا نفس کفار کو (نفس امارہ و شیطان کو) سوختہ کردیتا ہے جس طرح ان نجوم ظاہری سے شیاطین کو رجم کیا جاتا ہے۔ اور اس شخص مستفید من الاولیاء کی یہ صفت ہوتی ہے کہ اُسکا غصہ مریخی (یعنی نفسانی) غصہ نہین ہوتا (بلکہ اُسکا بغض فی اللہ ہے)

اور یہ شخص چلنے مین (تواضعاً منقلب و سرافگندہ ہو کر چلتا ہے اور واقع مین غالب ہوتا ہے اور ظاہر مین مغلوب خو ہوتا ہے (کہ حلم و کرم و عفو اختیار کرتا ہے اور واقع مین منصور من اللہ ہونے کے سبب غالب ہوتا ہے) کیونکہ یہ شخص جن نجوم معنوی سے مستفید ہے انکا نور غالب ہے اور کسوف و ظلمت (روحانی) سے مامون ہے اور حق تعالیٰ کی دو انگشت (امر و قدرت) کے درمیان ہے (یعنی منقاد و مطیع اور تابع فرمان و رضا ہوتا ہے لہذا یہ مستفید بھی اوصاف مذکورہ کے ساتھ موصوف ہوتا ہے)

حق فشاند آن نور را بر جانہا ۔۔۔ مقبلان برداشتہ دامانہا
وان نثار نور را وا یافتہ ۔۔۔ روے از غیر خدا برتافتہ
ہر کرا دامانِ عشقے نابدہ ۔۔۔ زان نثار نور بے بہرہ شدہ
جزوہا را رویہا سوے کل ست ۔۔۔ بلبلان را عشق با روی گل ست

(ان اشعار مین نور مذکور کے برکات کا بیان ہے کہ اللہ تعالیٰ نے وہ انوار (انبیاء و اولیاء کے ارواح طاہرین پر نازل فرمائے ہین (کہ رسولون کو ہدایت کے لیے بھیجا کتابین نازل فرمائین) جو اُن مین اہل اقبال و خوش بخت ہین اپنے دامن طلب کو پھیلائے ہوے ہین اور اس نثار نور کو حاصل کر رہے ہین اور غیر اللہ سے رُو گردانی کر رہے ہین اور جسکے پاس دامن عشق نہین ہے اس نثار نور سے وہ بے بہرہ ہے (اور مومنین کا انبیاء علیہم السلام سے مستفید ہونا جائے عجب نہین کیونکہ) اجزاء کو کل کی طرف توجہ ہوتی ہے جس طرح بلبلون کو روے گل سے تعشق ہوتا ہے (پس اہل ایمان مثل اجزاء کے تابع ہین اور انبیاء مثل کل کے متبوع اور تابع کی کشش متبوع کی طرف ضروری ہے)

گاو را رنگ از برون و مرد را ۔۔۔ از درون جو رنگ سرخ و زرد را
رنگہاے نیک از خمِ صفاست ۔۔۔ رنگ زشتان از سیاہ آبہ جفاست
صبغۃ اللہ نامِ آن رنگِ لطیف ۔۔۔ لعنۃ اللہ بوے این رنگ کثیف
آنچہ از دریا بدریا مے رود ۔۔۔ از ہمان جا کامد آنجا مے رود
از سر کُہ سیلہاے تیز رو ۔۔۔ وز تنِ ما جان عشق آمیز رو

(سیاہ آبہ آب گندہ جفا بالضم جیم کدورت و چرکین سا اوپر تابع و متبوع کی مناسبت کا بیان کیا تھا یہان وجہ مناسبت کا بیان ہے کہ مناسبت کس چیز مین ہے فرماتے ہین کہ) گاے بیل کا مختلف رنگ تو ظاہری دیکھنا چاہیے اور آدمی کا مختلف رنگ باطنی دیکھنا چاہیے (مراد اس سے اخلاق مختلفہ حمیدہ و ذمیمہ ہین یعنی مناسبت مذکورہ اخلاق کے اعتبار سے ہے) اچھے رنگ (اخلاق حسنہ) خم صفا (انبیاء و اولیاء) سے حاصل ہوتے ہین اور برون کے رنگ (اخلاق ذمیمہ) آب گندہ و چرکین (شیاطین الانس والجن) سے حاصل ہوتے ہین اس رنگِ لطیف کا نام صبغۃ اللہ ہے (چنانچہ سورۂ بقرہ مین ہے صبغۃ اللہ ومن احسن من اللہ صبغۃ) اور اس رنگ کثیف کا اثر لعنت الٰہی ہے (تابع کے متوجہ ہونے کی بجانب متبوع کے ایسی مثال ہے کہ چھوٹے دریاؤن سے جو کچھ بحر اعظم مین جاتا ہے یہ وہان ہی سے آیا تھا جہان

جاتا ہے (کیونکہ دریاؤں میں بارش کا پانی ہوتا ہے اور بارش سحاب سے ہوتی ہے اور سحاب میں بعض اوقات بخارات کا پانی ہوتا ہے اور بخارات زیادہ بحر اعظم سے پیدا ہوتے ہیں) اسی طرح پہاڑ سے سیل کا پانی تیزی سے چلتا ہے (اور دریا میں جا ملتا ہے کیونکہ اسکی اصل بھی وہی بحر اعظم ہے جیسا ابھی گذرا) ان مثالوں سے تابع کا متبوع کی طرف متوجہ ہونا معلوم ہو گیا تو سمجھنا چاہیے کہ ہماری ارواح کا مبدا اور جاذب چونکہ ذات حق ہے اس لیے) ہماری جان عشق آمیز تن سے (شہوات جسمانیہ سے) فرار کر کے اپنے اصل محبوب کی طرف کشش کرتی ہے (یہ سب تفصیل ہے اُس مضمون کی جو ابتداے حکایت میں تھا رگ رست این آب شیرین و آب شور الخ ۔

ف یہ جو ہمنے ان اشعار کی شرح میں کہا ہے کہ سحاب میں بعض اوقات بخارات کا پانی ہوتا ہے وجہ اُسکی یہ ہے کہ ظاہر آیات سے معلوم ہوتا ہے کہ بارش کا پانی آسمان سے آتا ہے اور بعض روایات میں اسکی تصریح بھی ہے اور بارش کا بخارات سے ہونا مشاہدہ کیا گیا ہے اور مشاہدہ کی تکذیب بھی مثل روایات کے ناجائز ہے اس لیے تطبیق کے لیے یہ کہنا ضروری ہوا کہ دونوں طرق سے بارش ہوتی ہے کبھی آسمان سے کبھی بوجہ بخارات کے اور ہمیشہ بخارات سے نہ ہونے کی اس سے بھی تائید ہوتی ہے کہ بعض اوقات کئی کئی سال بارش نہیں ہوتی حالانکہ صعود بخارات اور طبقہ زمہریر اور اُسکی برودت سب سامان موجود رہتا ہے اور آسمان سے نازل ہونے کے لیے یہ ضرور نہیں کہ وہان سے بطور تقاطر کے ہوتی ہو تاکہ یہ شبہہ ہو کہ بعض لوگوں نے پہاڑوں پر اپنے نیچے بارش ہوتے دیکھی ہے اور اوپر صاف ہے بلکہ ممکن ہے کہ بواسطۂ ملائکہ کے پانی آسمانوں سے بادلوں میں بھر دیا جاتا ہو جس طرح کنوئیں سے مشک میں بھر کر کسی گھر کے گھڑوں میں بھرتے ہیں اور یہ کہنا صحیح ہوتا ہے کہ فلاں کنوئیں سے ہمارے یہاں پانی آیا کرتا ہے۔

تحقیق نزول باران از آسمان و از بخارات

آتش افروختن بادشاہ و بت نہادن پہلوی آتش کہ ہرکہ سجود بت کند از آتش رہائی یابد

آن جہود سگ ببین چہ رای کرد	پہلوے آتش بتے برپای کرد
کانکہ این بت را سجود آرد برست	ورنیارد در دل آتش نشست

یعنی دیکھو اُس سگ (یہودی بادشاہ) نے کیا رائے سوچی آگ روشن کر کے اُسکے برابر ایک بت قائم کیا اور اعلان کر دیا کہ جو شخص اس بت کو سجدہ کر لیگا وہ تو اس آگ سے بچ جاویگا اور اگر سجدہ نہ کریگا تو آگ کے اندر داخل کیا جاویگا۔

چون سزای آن بت نفس او نہ داد	از بت نفس بتے دیگر بزاد
مادر بتہا بت نفس شماست	زانکہ آن بت مار و این بت اژدہاست
آہن و سنگ ست نفس و بت شرار	آن شرار از آب می گیرد قرار
سنگ و آہن زآب کے ساکن شود	آدمی با این دو کے ایمن شود
سنگ و آہن در درون دارند نار	آب را بر نارشان نبود گذار

زِ آب چون نارِ برون کشتہ شود　　در درونِ سنگ و آہن کے رود

(یہان سے انتقال ہے قصتہ سے طرف ارشاد کے فرماتے ہین کہ اِس بادشاہ کی گمراہی کی وجہ یہ تھی کہ) چونکہ اُسنے بت نفس کو سزا نہ دی تھی (اور اُسکو تابع احکام حق کا نہ بنایا تھا) اس لیے اُسکے بتِ نفس سے ایک دوسرا بت پیدا ہو گیا تھا (یعنی اس ظاہری بت کی عباد۔ کرانے کا سبب اُس کا نفس امارہ تھا تو گویا وہ بت اس نفس سے پیدا ہوا تھا آگے نفس کا سبب اور اصل ہونا اور بت پرستی اور ضلالت کا مسبب اور فرع ہونا بیان فرماتے ہین کہ) (تمام بتون کی اصل) تمھارا بت نفس ہے کیونکہ (ان دونون مین ایسی نسبت ہے کہ) وہ ظاہری بُت مثل سانپ کے ہے اور یہ بت مثل اژدہے کے ہے (یعنی نفس کا شر بُت کے شر سے زیادہ ہے کیونکہ شر بُت بھی تو شر نفس سے ہی پیدا ہوا ہے اور ایسی مثال ہے کہ) نفس تو آہن و سنگ ہے (جسکے جھاڑنے سے آگ نکلتی ہے) اور ظاہری بت مثال چنگاری کے ہے (جو سنگ و آہن سے پیدا ہوتی ہے) چنگاری تو پانی سے تھم بھی جاتی ہے (اور آگے اُسکا نقصان نہین پھیلتا) اور سنگ و آہن کو پانی سے کب سکون ہو سکتا ہے (یعنی اگر سنگ و آہن کو پانی مین دھویا جاوے یا غوطہ دیا جاوے تب بھی جب اُس کو جھاڑا جاویگا آگ دیگا یہ مادۂ نار یہ پانی سے زائل نہین ہو سکتا یہی حالت نفس کی ہے کہ اُس کی ذات مین شر ہے بخلاف بت ظاہری کے کہ اُس کا شر توسط پرستندہ کے ہے جب نفس کی یہ حالت ہے تو) آدمی اِس سنگ و آہن (نفس) کے ہوتے ہوئے کب مطمئن ہو سکتا ہے کیونکہ سنگ و آہن (جنکے ساتھ نفس کو مشابہت ہے) آگ باطن مین لیے ہین اور پانی کا اُن کی آگ تک گذر نہین ہوتا اور پانی سے چونکہ صرف خارجی آگ بجھائی جاتی ہے تو وہ سنگ و آہن کے باطن مین کب جا سکتی ہے

سنگ و آہن چشمۂ نار و دود　　قطرہاشان کفر ترسا و جہود
بت سیاہ آبست در کوزہ نہان　　نفس مر آب سیہ را چشمہ دان
بت درونِ کوزہ چون آبِ کدر　　نفس شومت چشمۂ آن ای مصر
آن بتِ منحوت چون سیل سیاہ　　نفس بتگر چشمۂ بر شاہراہ
صد سبو را بشکند یکپارہ سنگ　　و آب چشمہ میزہاند بیدرنگ
آب خم و کوزہ گر فانی شود　　آبِ چشمہ تا ابد باقی بود
بت شکستن سہل باشد نیک سہل　　سہل دیدن نفس را جہل ست جہل

یعنی سنگ و آہن آتش و دود کا چشمہ ہے (اسی طرح نفس چشمۂ ضلالت ہے) اور یہود و نصاری کا کفر اُس سنگ و آہن (نفس) کے قطرے ہین (جس طرح چشمہ قطرات کی اصل ہے اسی طرح نفس انواع کفر و ضلال کی اصل ہے) اور اس ظاہری بت کی مثال ایسی ہے جیسے کسی کوزہ مین آبِ سیاہ نہان ہو اور نفس کو ایسا سمجھو جیسا اُس آب سیاہ کا چشمہ تو بت ایسا ہوا جیسے کوزہ مین میلا پانی اور تمھارا نفس شوم اُس کا چشمہ ہوا یا وہ تراشا ہوا بت مثل سیل سیاہ کے سمجھو اور نفس بت تراش کو ایک چشمہ سمجھو جو شاہراہ پر بہتا ہو تو جس طرح کوزہ اور سیل کا پانی ایک جزو ہے آب چشمہ کا اسی طرح

انواع کفر وضلال ایک شعبہ ہے شرارت نفس کا اور جو اس مضمون کو نہ سمجھے اُسکو اثناء کلام مین مصر یعنی خلاف حق پر اصرار کرنے والا فرمادیا) اگر سو گھڑے پانی سے بھرے ہون تو ایک پارہ سنگ سے ٹوٹ سکتے ہین اور اُنکا پانی ختم ہوسکتا ہے اور چشمہ کا پانی پارہاے سنگ کو بھی اُچھال کر بیدرنگ دفع کردیتا ہے (بس اُسکے بند کرنے کی کوئی صورت نہین) جو خم وکوزہ کا پانی گو ختم ہوجاوے مگر آب چشمہ ہمیشہ باقی رہتا ہے (اسی طرح ظاہری شرور کا انسداد سہل ہے مگر نفس کے باطنی شرور کا خاتمہ مشکل ہے چنانچہ بطور نتیجہ کے فرماتے ہین کہ بت توڑنا تو آسان ہے مگر نفس کو سہل سمجھنا محض جہل ہے۔

صورت نفس ار بجوئی اے پسر	قصهٔ دوزخ بخوان با هفت در
هر نفس مکرے و در هر مکر زان	غرق صد فرعون با فرعونیان
در خداے موسی و موسے گریز	آب ایمان را ز فرعونی مریز
دست را اندر احد و احمدؐ بزن	اے برادر وا رہ از بوجهل تن

یعنی صورت نفس کو اگر تحقیق کرنا چاہو تو دوزخ کا حال پڑھو جسمین سات دروازے ہین (یہ صفت کاشفہ ہے یعنی نفس مشابہ دوزخ کے ہے جس طرح دوزخ مین ہر قسم کے شرور وآفات ہین اسی طرح نفس مین بھی ہزارون شرور وآفات ہین بلکہ شرور دوزخ ان ہی شرور کا ثمرہ ہے) ہر دم (نفس مین) ایک مکر پیدا ہوتا ہے اور اُس کے ہر ہر مکر مین سیکڑون فرعون (اشقیاء اور گمراہ کنندہ) مع اپنے تابعین کے غرق ہورہے ہین (کیونکہ تمامتر ضلال واضلال شرارت نفس ہی سے واقع ہوتا ہے) پروردگار موسیٰ اور موسیٰ (شیخ وقت) کی طرف التجا لینا چاہیے (یعنی شیخ کامل کا اتباع اور حق سبحانہ تعالیٰ کی اطاعت کرنا چاہیے تاکہ مکر نفس سے حفاظت رہے) آب ایمان کو فرعونیت (سرکشی وعدم اتباع) سے ضایع نہ کرنا چاہیے حق سبحانہ تعالیٰ اور جناب رسول مقبول صلے اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تمسک کرنا چاہیے اور بدولت اس تمسک کے اس ابو جہل سے جو تن مین موجود ہے (یعنی نفس سے) نجات حاصل کرلینا چاہیے (یعنی اتباع شریعت طریق نجات وحفاظت کا ہے شرور نفس سے اور طریق اتباع کی تفصیل مین شیخ الوقت کی ضرورت ہے پس اتباع شیخ کامل عین اتباع شریعت ہے)۔

درآوردن پادشاہ جہود زنی را با طفل وانداختن طفل را در آتش وبسخن آمدن طفل در آتش

یک زنے با طفل آورد آن جہود	پیش آن بت وآتش اندر شعلہ بود
گفت اے زن پیش این بت سجدہ کن	ورنہ در آتش بسوزی بے سخن
بود آن زن پاک دین ومومنہ	سجدۂ بت مے نکرد آن موقنہ
طفل از و بستید و در آتش فگند	زن بترسید ودل از ایمان بکند

یعنی ایک عورت بچہ دار کو بادشاہ یہودی آگ کے روبرو لایا اور آگ بھڑک رہی تھی اور یہ کہا کہ اس بت کے روبرو سجدہ کرو ورنہ آگ مین لاکلام جلادی جاویگی وہ عورت نہایت پاک دین اور باایمان عارفہ تھی اُس کامل الیقین نے

بت کو سجدہ نہ کیا اُس بادشاہ نے اُس کا بچہ اُس سے لے کر آگ مین ڈال دیا اُس وقت عورت پر خوف (جان طفل) غالب ہوا اور دل ایمان سے اُکھاڑ دیا (یعنی مرتبہ خطرہ مین سجدہ بت کا خیال پیدا ہوا اور اُس سے کفر لازم نہین آتا جب تک اعتقاد اور عزم نہ بدل جاوے)

خواست تا او سجدہ آرد پیش بُت ... بانگ زد آن طفل کانی لم امت
اندر آ اے مادر این جا من خوشم ... گرچہ در صورت میان آتشم
چشم بندست آتش از بہر حجیب ... رحمت ست این سر برآوردہ ز جیب
اندر آ مادر ببین برہان حق ... تا ببینی عشرتِ خاصانِ حق
اندر آ و آب بین آتش مثال ... از جہانی کاتش ست آبش مثال
اندر آ اسرار ابراہیم بین ... کو در آتش یافت وردو یاسمین

یعنی اُس عورت نے (مرتبہ حدیث النفس مین) چاہا کہ بت کے روبرو سجدہ کرلون فوراً لڑکے نے پکارا کہ مین مرا نہین ہون اے مادر مشفق تو بھی آگ کے اندر چلی آ مین یہان خوش وخرم ہون گو ظاہر مین آگ مین پڑا ہون یہ آگ ایک قسم کی نظر بندی ہے تاکہ راز غیبی پردہ مین رہے یہ واقع مین رحمت خداوندی ہے مگر گریبان آتش سے اسنے ظہور کیا ہے (اسی کو تشبیہاً نظر بندی کہدیا کہ واقع مین تو رحمت ہے مگر صورت آگ کی ہے تاکہ عوام کی نظر سے سر غیبی مخفی رہے) اے ماں اندر چلی آ اور دلیل (قدرت) حق کا معاینہ کر (کہ آگ ہے اور نہین جلاتی) تاکہ یہان آکر خاصان حق کا عیش وآرام تجھکو نظر آوے (کہ آگ مین کیسا آرام کر رہے ہین) اندر آ اور پانی دیکھ کہ آگ کی صورت ہے (یعنی یہ آگ صورۃً گرم ہے اور واقع مین سرد ہے) اُس عالم سے چلی آ جو واقع مین آگ ہے اور اُسکی صورت پانی کی سی ہے (یعنی دنیا جو فی الواقع مہلک ہے مگر ظاہراً پر نعمت وراحت ہے) اندر آجا اور اسرار ابراہیمی کا مشاہدہ کر کہ اُنھون نے آتش (نمرودی) مین گلاب وچنبیلی پائے تھے (یہی نمونہ اسوقت موجود ہے)

مرگ مے دیدم گہ زادن ز تو ... سخت خوفم بود افتادن ز تو
چون بزادم رستم از زندان تنگ ... در جہانی خوش ہوائے خوب رنگ
من جہان را چون رحم دیدم کنون ... چون درین آتش بدیدم این سکون
اندرین آتش بدیدم عالمی ... ذرہ ذرہ اندرو عیسےٰ دمے
این جہانی نیست شکلی ہست ذات ... آن جہانی ہست شکلی بے ثبات

اِن اشعار مین عالمِ دنیا کی تنگی اور عالم غیب کی فراخی کا بیان ہے (لڑکا کہتا ہے کہ) مین جسوقت تیرے بطن سے پیدا ہوا تو اُسکو اپنی موت سمجھتا تھا اور مجھکو بہت ہی اندیشہ تھا تجھ سے وضع ہونے کا (کیونکہ اپنے نزدیک رحم کو بہت بڑا عالم سمجھتا تھا اور چونکہ دنیا کو دیکھا نہ تھا اس لیے اسکو تنگ جانتا تھا اور آتا ہوا گھبراتا تھا) اور جب پیدا ہوچکا اُسوقت معلوم ہوا کہ بڑے تنگ جیلخانہ سے نجات ہوگئی اور ایسے عالم مین (دنیا مین) آپہونچا کہ جسکی ہوا بھی خوش اور

رنگ بھی خوب (اسی طرح اب یہان آکر) عالم دنیا کو رحم کی طرح پایا جبکہ اس آتش مین ہر طرح کا آرام دیکھا (یعنی جس طرح دنیا مین آکر رحم کی تنگی تحقیق ہوئی اسی طرح یہان آکر چونکہ عالم غیب کا مشاہدہ ہوا اُس کے سامنے دنیا تنگ معلوم ہوتی ہے) مین نے اس آتش مین ایک بڑا عالم دیکھا ہے کہ ایک ایک ذرہ اُسمین حیات بخش ہے (کیونکہ عالم غیب مین تو موت نہین ہے ہمیشہ کے لیے حیات ہی حیات ہے کما قال تعالی وان الدار الاخرۃ لھی الحیوان اور اُسکا دنیا سے بڑا ہونا ظاہر اور آیات واحادیث سے ثابت ہے) یہ عالم (جس کا اسوقت مشاہدہ کر رہا ہون یعنی عالم غیب) شکلاً یعنی ظاہراً تو نیست ہے مگر ذاتاً یعنی واقع مین ہست ہے اور وہ جہان (جس مین تو موجود ہے یعنی دنیا) شکلاً یعنی ظاہراً تو ہست ہے مگر بے ثبات ہے واقع مین (کیونکہ عالم غیب محسوس نہین تو ظاہراً معدوم ہوا لیکن اُسکو بقاء ابدی ہے اس لیے واقع مین موجود کہنے کے قابل وہی ہوا اور دنیا محسوس ہے تو ظاہراً موجود ہی لیکن اُسکو فنا ہے اس لیے واقع مین معدوم کہنے کے قابل ہے قال تعالی ما عندکم ینفد وما عند اللہ باق وقال والاخرۃ خیر وابقی)۔

اندر آ مادر بحق مادرے	بین کہ این آذر ندارد آذرے
اندر آ مادر کہ اقبال آمدست	اندر آ مادر مدہ دولت ز دست
قدرت آن سگ بدیدی اندر آ	تا ببینی قدرت و لطف خدا
من ز رحمت میکشایم پاے تو	کز طرب خود نیستم پرواے تو
اندر آ و دیگران را ہم بخوان	کاندر آتش شاہ بنہادست خوان

آذر آتش۔ آذری ناریت۔ یعنی ای مان اندر آ جا مین تجکو حق مادری کے وجہ سے بلاتا ہون (یعنے چونکہ مجھپر تیرا حق ہے کہ تیری خیر خواہی کرون اسلیے یہ مشورہ دیتا ہون) اگر تو دیکھ اس آگ مین صفت آگ ہونے کی نہین اے مان اندر آ جا کہ اقبال وخوش بختی کا موقع آگیا ہے اور ایسی دولت کو ہاتھ سے نہ دے تو اُس سگ یہودی کی قدرت تو دیکھ چکی (کہ مسلمانون کو پکڑ پکڑ کر آگ مین جھونک دیا) اب یہان آ تا کہ خداے تعالی کی قدرت ولطف کا مشاہدہ کرے کہ (آگ کو مخصوص نے باغ و بہار بنایا) مین صرف محبت کی راہ سے تیرا پانون زنجیر حبس دنیا سے کھولنا چاہتا ہون (کہ تجکو اصرار سے بلا رہا ہون یعنی تیرے ہی فائدہ کی نظر سے تجکو ترغیب دے رہا ہون ورنہ میری ذاتی غرض اس سے متعلق نہین ہے) کیونکہ شدت طرب سے خود مجھکو تیری پرواہ نہین ہے (خواہ آوے یا نہ آوے) تو بھی اندر آ جا اور دوسرون کو بھی بلا لے کیونکہ آگ مین بادشاہ حقیقی (حق تعالی) نے خوان نعمت لگا رکھا ہے

اندر آئید اے مسلمانان ہمہ	غیر عذب دین عذابست آن ہمہ
اندر آئید اے ہمہ پروانہ وار	اندرین آتش کہ دارد صد بہار
اندر آئید اے ہمہ مست خراب	اندر آئید اے ہمہ عین عتاب
اندر آئید اندرین بحر عمیق	تا کہ گرد در روح صافی و رقیق

اب وہ لڑکا دوسرے مسلمانوں کو آگ میں بلاتا ہے کہ اے مسلمانو سب اندر آجاؤ کیونکہ دین کے آب شیرین کے سوا سب چیزیں عذاب (روحانی) ہیں (تو جس حالت میں تم ہو وہ عذاب اور جو حالت یہاں پیش ہے وہ حلاوت دین ہے تو اسکو چھوڑ کر اسکو اختیار کرو) اے مسلمانو پروانہ کی طرح سب ایسی آگ میں آجاؤ جسمیں صدہا بہاریں ہیں اور تم لوگ کہ محبت دنیا سے مست و خراب ہو رہے ہو اور اس یہودی کے معتوب بن رہے ہو آگ کے اندر آجاؤ کہ سب جھگڑون سے نجات ہو اور تم اس عمیق دریا یعنے رحمت میں آجاؤ تاکہ تمھاری روح صاف اور لطیف ہو جاوے (اور دنیا کی کدورت و کثافت سے نجات ہو جاوے)۔

مادرش انداخت خود را اندرو	دست او بگرفت طفل مہر جو
مادرش ہم زان نسق گفتن گرفت	در وصف لطف حق سفتن گرفت
اندر آمد مادر آن طفل خرد	اندر آتش گوے دولت را ببرد
نعرہ میزد خلق را کاے مردمان	اندر آتش بنگرید این بوستان
بانگ میزد درمیان آن گروہ	پر ہمی شد جان خلقان از شکوہ

یعنی اس لڑکے کی ماں نے اپنے آپ کو اس لڑکے کے پاس آگ میں ڈالدیا اور اس مہر جو نے فوراً اس کا ہاتھ پکڑ لیا پھر تو اس کی ماں نے بھی اسی طرح کہنا شروع کیا اور بیان لطف حق کے موتی پرونے شروع کیے (یعنی مثل لڑکے کے لطف حق کا بیان شروع کیا جو اسکو آگ میں مشاہدہ ہوا) اس طفل خرد کی ماں نے آگ میں جا کر دولت حاصل کی اور خلقت کو چلا چلا کر کہنے لگی کہ ارے لوگو آگ میں یہ باغ دیکھو وہ اس گروہ کے درمیان آوازیں دے رہی تھی اور خلقت کے دل (اس کلام کی) عظمت اور وقعت سے پُر ہو رہے تھے (کہ اس کو سنکر مغلوب الحال اور مست شوق ہوے جاتے تھے)۔

انداختن مردمان خویشتن را در آتش

خلق خود را بعد ازان بیخویشتن	می فگندند اندر آتش مرد و زن
بے موکل بے کشش از عشق دوست	زانکہ شیرین کردن ہر تلخ ازوست
تا چنان شد کان عوانان خلق را	منع میکردند کاتش در میا
آن جہود شد سیہ روے و خجل	شد پشیمان زین سبب بیمار دل
کاندر ایمان خلق عاشق تر شدند	در فنائے جسم صادق تر شدند

یعنی تمام لوگ مرد و زن اسکے بعد بیخود ہو کر اپنے کو آگ میں ڈالنے لگے نہ ان پر کوئی شخص ظاہر میں مسلط تھا کہ ان کو آگ میں زبردستی پھینکے، نہ کوئی ظاہری سامان کشش کا تھا کہ کوئی چیز لذت و رغبت کی نظر آتی اور اسکی حرص میں چلے جاتے محض اللہ تعالیٰ کے عشق سے یہ بات ہو رہی تھی کیونکہ تلخ (ناگوار) کا شیرین (گوارا) کر دینا تو

اُن ہی کا کام ہے پھر تو یہ نوبت ہوئی کہ یہاں عام لوگوں کو روکتے تھے کہ آگ میں مت جاؤ وہ یہودی خوب سیاہ رو اور خجل ہوا اور بہت پشیمان ہوا اور دل افسردہ اور سست ہوگیا کیونکہ لوگ اور زیادہ ایمان کے عاشق اور طالب ہوگئے جسکے مٹانے کی اُسنے فکر کی تھی یا اپنے جسم کے فنا کرنے میں اور زیادہ پختہ ہوگئے۔

مکر شیطان ہم درو پیچید شکر	دیو خود را ہم سیہ رو دید شکر
اُنچہ می مالید در روے کسان	جمع شد در چہرۂ آن ناکسان
آنکہ می درّید جامہ خلق چست	شد دریدہ آن او زیشان درست

(ناکسان جمع ناکس بمعنی سرنگون۔ آن او چیز او مراد جامۂ او۔ زیشان بسبب ایشان۔ درست علی وجہ الکمال در ترکیب حال ست یہ مقولہ مولانا کا ہے فرماتے ہیں کہ خدا کا شکر ہے شیطان کا (یعنی اُس یہودی بادشاہ کا) مکر اسی شیطان کی طرف لوٹ گیا اور اُسی کو جا لپٹا اور شیطان نے اپنے ہی کو سیہ رو دیکھ لیا (یعنی اوروں کو ذلیل کرنا چاہا تھا خود ہی ذلیل و خوار ہوگیا) اور وں کے چہروں پر جو سیاہی) ملتا پھرتا تھا وہ سب اُن ہی نگونساروں کے (یعنی یہودی بادشاہ اور اُس کے اعوان و انصار کے) چہرہ پر جمع ہوگیا اور جو شخص جیسی چالاکی سے مخلوق کی جامہ دری کرتا تھا (یعنی مخلوق کو ہلاک و تباہ کرنا چاہتا تھا) اُن خلائق کی مظلومیت کے اثر سے پورے طور پر اُسی کا جامہ دریدہ ہوگیا (یعنی وہی تباہ ہوگیا)۔

کژ ماندن دہان آن مردک کہ نام محمد صلے اللہ علیہ وسلم را تسخر خواند

یہ سرخی مضمون سابق سے مرتبط ہے کہ جس طرح اس شخص نے حضور کے نام پاک کو لہجہ سے کج کرنا چاہا اور خود ہی اسکا منہ کج ہوگیا اسی طرح اس یہودی نے جس ذلت میں اوروں کو مبتلا کرنا چاہا تھا خود ہی اسمیں مبتلا ہوگیا۔

ف یہ روایت کہیں حدیث میں نظر سے نہیں گذری۔

آن دہان کژ کرد و از تسخر بخواند	مر محمد را دہانش کژ بماند
باز آمد کاے محمد عفو کن	اے ترا الطاف و علم من لدن
من ترا افسوس مے کردم بجہل	من بدم افسوس را منسوب و اہل

افسوس استہزاء و تمسخر۔ مطلب یہ کہ ایک شخص نے براہ تمسخر کے منہ ٹیڑھا کر کے حضور سرور عالم صلے اللہ علیہ وسلم کا نام مبارک لیا تو اُسکا منہ ٹیڑھا کا ٹیڑھا رہ گیا حضور کے پاس دوڑا آیا کہ یا رسول اللہ آپ کو الطاف اور علوم لدنی حاصل ہیں میرا قصور معاف کر دیجیے میں جہالت سے آپ سے استہزا کرتا تھا اور واقع میں میں خود استہزا کے لائق اور اُس سے نسبت رکھتا تھا۔

چون خدا خواہد کہ پردہ کس درد	میلش اندر طعنۂ پاکان برد
ور خدا خواہد کہ پوشد عیب کس	کم زند در عیب معیوبان نفس

چونکہ اوپر اس شخص کے طعن واستہزا کا بیان تھا اس مناسبت سے اسکی مذمت بیان کرنے لگے فرماتے ہین کہ) جب اللہ تعالیٰ کسی کی پردہ دری اور رسوائی چاہتے ہین تو اسکا میلان نیک لوگون کے طعن مین پیدا کردیتے ہین اور جب کسی کی عیب پوشی اُن کو منظور ہوتی ہے تو وہ شخص عیب دار لوگون کے عیب مین بھی کلام نہین کرتا۔

چون خدا خواہد کہ مان یاری کند　　میل ما را جانب زاری کند
اے خنک چشمے کہ آن گریان اوست　　وی ہمایون دل کہ آن بریان اوست
آخر ہر گریہ آخر خندہ ایست　　مرد آخر بین مبارک بندہ ایست
ہر کجا آب روان سبزہ بود　　ہر کجا اشک روان رحمت شود
باش چون دولاب نالان چشم تر　　تا ز صحن جانت بر روید خضر

(خضر بفتحتین تازگی وسبزی۔ چونکہ اوپر اُس شخص کا یہ بھی ذکر تھا کہ حضور انور صلے اللہ علیہ وسلم کے حضور مین معذرت اور عاجزی کرنے آیا اس مناسبت سے عجز وزاری کی مدح کرنے لگے فرماتے ہین کہ جب اللہ تعالیٰ ہماری نصرت فرمانا چاہتے ہین تو ہمارا میلان عجز وزاری کی طرف پیدا کردیتے ہین اور وہ آنکھ نہایت خنک ہے جو اللہ تعالیٰ کی محبت مین گریان ہو اور وہ دل بہت مبارک ہے جو اللہ تعالیٰ کے عشق مین بریان ہے ہر گریہ کا انجام خندہ ہوتا ہے (جیسا ارشاد ہے اِنَّ مَعَ الْعُسْرِ یُسْرًا) اور جو شخص انجام بین ہو وہ نہایت مبارک شخص ہے (آگے روانی اشک کی خوبی کی مثال دیتے ہین کہ جہان آب روان ہوتا ہے وہان سبزہ ہوتا ہے اسی طرح جہان اشک روان ہوگا وہان توجہ رحمت ہوتی ہے تم دولاب کی طرح چشم تر ہو تاکہ تمھارے میدان جان مین سبزی ہے (یعنی قلب مین انوار الٰہی کا فیضان ہو)۔

مرحمت فرمود سید عفو کرد　　چون ز جرأت توبہ کرد آن روی زرد
رحم خواہی رحم کن بر اشکبار　　لطف خواہی بر ضعیفان رحمت آر

یعنی حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے اُس شخص پر رحم فرمایا اور اُسکا قصور معاف کردیا جب اس شرمندہ نے اپنی جرأت سے توبہ کرلی (حضور کے عفو فرمانے کی مناسبت سے مولانا خطاب عام فرماتے ہین کہ) اگر تم کو اللہ تعالیٰ کی رحمت اور لطف حاصل کرنا مقصود ہو تو رونے والون پر اور ضعیف لوگون پر تم بھی رحم کرو۔

عتاب کردن آن بادشاہ جہود مر آتش را

رو بآتش کرد شہ کای تند خو　　آن جہان سوز طبیعی خوت کو
چون نمی سوزی چہ شد خاصیتت　　یا ز بخت ما دگر شد نیتت
مے نہ بخشائی تو بر آتش پرست　　آنکہ نہ پرستد ترا او چون برست
ہرگز اے آتش تو صابر نیستی　　چون نسوزے چیست قادر نیستی

چشم بندست این عجب یا هوش بند	چون نسوزاند چنین شعلہ بلند
جادوی کردت کسی یا سیمیاست	یا خلاف طبع تو از بخت ماست

پھر رجوع ہے قصہ کی طرف یعنی اُس یہودی بادشاہ نے (زغیظ و غضب مین مجنونانہ) آگ کی طرف متوجہ ہوکر کہا کہ تو تو تند خو (یعنی طبعاً بڑی تیز) ہے وہ تیری طبعی عادت جو کہ جہان سوز ہے کہان گئی گذری تو جلاتی کیون نہین تیری خاصیت کہان چلی گئی (ہماری قسمت سے تیری بنیاد (اصل و ماہیت) ہی بدل گئی (کہ تو آگ ہی نہین رہی)، تو تو کبھی آتش پرست پر بھی رحم نہین کرتی اور جو تیری پرستش بھی نہین کرتا جیسے یہ آگ مین گرنے والے بچے و زن اور مسلمان) وہ کیونکر بچ گیا یہ تو احتمال نہین کہ تو جلانے سے صبر کرتی ہو کیونکہ تو صابر تو ہرگز نہین ہے پھر کیون نہین جلاتی کیا جلانے پر قادر نہین ہے عجب قصہ ہے یہ نظر بندی ہے یہ ہوش بندی ہے (یعنی ہمارے بصر مین خلل ہے یا بصیرت مین) یہ اتنا بلند شعلہ جلاتا کیون نہین تجھپر کسی نے جادو کر دیا ہے یا کوئی طلسم و شعبدہ ہے یا تیرے مقتضائے طبیعت کے خلاف ہماری بدقسمتی سے وقوع مین آیا ہے۔

جواب دادن آتش بادشاہ جہود را بامر بادشاہِ حقیقی

گفت آتش من ہمانم آتشم	اندر آ تا تو بہ بینی تابشم
طبع من دیگر نگشت و عنصرم	تیغ حقم ہم بدستورے برم
بر در خرگہ سگان ترکمان	چاپلوسی کردہ پیش میہمان
ور بخرگہ بگذرد بیگانہ رو	حملہ بیند از سگان شیرانہ او
من زسگ کم نیستم در بندگی	کم ز ترکی نیست حق در زندگی

یعنی آگ نے (باذن حق تعالیٰ) جواب دیا کہ مین وہی آگ ہون تو اندر آکر ذرا دیکھ میری حرارت کا تماشا تجکو نظر آوے میری خاصیت بدلی ہے نہ اصل اور ماہیت مین تغیر ہوا ہی مگر مین حق تعالےٰ کی تلوار ہون اجازت ہی سے کاٹ سکتی ہون (مستقل بالاختیار نہین ہون کہ بلا اجازت کچھ تصرف کرسکون) دیکھو قوم ترکمان کے کتے اُنکے خیمون کے دروازون پر پڑے رہتے ہین اگر کوئی مہمان و شناسا آتا ہے تو اُسکی کیسی چاپلوسی کرتے ہین اور اگر کوئی شخص بیگانہ خیمہ پر آگذرتا ہی تو وہ شخص دیکھتا ہے کہ وہ کتے شیرون کی طرح اوسپر حملہ کرتے ہین (جب ترکی کے رو برو کتے کا یہ حال ہے تو) مین بندگی اور فرمان برداری مین کتے سے کم نہین ہون اور حق تعالےٰ صفت حی و قیوم ہونے مین ترکی سے کم نہین ہین (تو مین اُنکی اطاعت کیسے نہ کرون)۔

آتش طبعت اگر غمگین کند	سوزش از امر ملیک دین کند
آتش طبعت اگر شادی دہد	اندرو شادی ملیک دین نہد
چونکہ غم بینی تو استغفار کن	غم بامر خالق آمد کار کن

چون بخواہد عین غم شادی شود　　عین بند پاے آزادی شود

کارکن اسم فاعل ترکیبی دمیان سے انتقال ہے) اوپر آتش ظاہری کا تابع فرمان الٰہی ہونا مذکور تھا اب آتش باطنی کا تابع فرمان ہونا مذکور ہوتا ہے) مطلب یہ کہ اگر آتش طبع دروحی طبعی جسکو حار ہونے کیوجہ سے آتش کہدیا) تجکو غمگین کرے دیعنی تمھاری طبیعت کسی غمناک واقعہ سے متاثر ہو کر تمھارے لیے جب غم ہوجاوے) تو یہ سمجھ لو کہ وہ شاہِ دین دحق سبحانہ وتعالیٰ کے حکم دتکوینی) سے سوزش (واثر) پیدا کرے گی اسی طرح اگر آتش طبع تجکو خوشی بخشے تو اُسمین بھی حق تعالیٰ ہی خوشی کا اثر رکھدینگے (تو یہ آتش بھی مثل آتش ظاہری کے مسخر قدرت ہے) جب یہ بات ہے تو تم جب کبھی غم دیکھو تو فوراً استغفار کرو کیونکہ وہ غم بحکم خالق کارکن اور مؤثر ہوا ہے دکہ اللہ تعالیٰ نے کسی گناہ کی وجہ سے تمپر مسلط فرمادیا ہے جب تم رجوع الی اللہ کروگے اور گناہ معاف کرالوگے اللہ تعالیٰ اُس غم کو حکم فرمادینگے کہ دفع ہوجاوے گا کیونکہ اُن کو جب منظور ہوتا ہے تو خود غم ہی خوشی بن جاتا ہی اور خود زنجیر پاے آزادی ہوجاتی ہے (یعنی اُنکی ایسی قدرت کاملہ ہے کہ زوال کے غم کے لیے سبب غم کے ازالہ کی اُنکو ضرورت نہین بلکہ ممکن ہو کہ سبب باقی رہے اور اُسکا اثر بدل جاوے کہ پہلے وہی قصہ باعث غم تھا اب وہی قصہ بوجہ اسکے کہ اُسکی حکمت منکشف ہوگئی یا اُسمین اجر وثواب کی اُمید ہوگئی باعث مسرت ہوجاوے چنانچہ بارہا ایسا واقع ہوتا ہی۔

باد وخاک وآب وآتش بندہ اند　　با من و تو مردہ با حق زندہ اند
پیش حق آتش ہمیشہ در قیام　　ہمچو عاشق روز وشب پیچان مدام
سنگ بر آہن زنی آتش جہد　　ہم بامر حق قدم بیرون نہد
آہن وسنگ از ستم برہم مزن　　کاین دو میزایند ہمچون مرد وزن

داوپر صرف عنصر آتش کے تابع فرمان ہونے کا بیان تھا اب دیگر عناصر ومرکبات کا تابع ہونا بیان کرتے ہین کہ) یہ چارون عنصر حق تعالیٰ کے بندے ہین ہمارے تمھارے روبرو گو مردہ ہین مگر حق تعالیٰ کے روبرو زندہ ہین دکہ حق تعالیٰ کی معرفت اور طاعت اُنکو حاصل ہے) حق کے روبرو آگ ہمیشہ مثل عاشق بیجان دبے اختیار ومدہوش) کے شب وروز دخدمت کے لیے کمر بستہ) کھڑی ہے داسی طرح مرکبات کا حال ہے کہ) سنگ وآہن کو رگڑنے سے آگ جو نکلتی ہے وہ بھی حق تعالیٰ کے حکم سے نکلتی ہے داسکے بعد بطور جملہ معترضہ کے نصیحۃً فرماتے ہین کہ) ستم سے سنگ وآہن کو مت رگڑو دیعنی اپنے نفس پر معصیت سے یا اور پر ظلم مت کرو) کیونکہ ان سے مثل اقتران مرد وزن کے حوادث بد پیدا ہوتے ہین۔

ف مولانا نے زندہ اند مین تصریح فرمادی ہے کہ ان جمادات مین کسی قدر حیات ہے اور اہل کشف کے نزدیک تو یہ مسئلہ بالکل محسوسات مین سے ہے مگر اہل استدلال مین سے بھی بہت سے محققین اسکے قائل ہوے ہین اور آیات قرآنیہ واحادیث نبویہ مین جابجا ان اشیاء کے لیے صفات وخواص حیات کو ثابت کیا گیا ہی قولہ اِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللّٰهِ لَرَاَيْتَهٗ خَاشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ اللّٰهِ قولہ علیہ السلام هٰذا جبل یحبنا ونحبہ اور اسی مین

کوئی استبعاد نہیں نہ کوئی دلیل اسکی نافی ہی اور ممکن ہو کہ وہ حیات ایسی ہو جس سے قطع دبرید کا الم ان چیزون کو مدرک نہوتا۔

سنگ و آہن خود سبب آمد ولیک — تو بالاتر نگر اے مرد نیک
کاین سبب را آن سبب آورد پیش — بے سبب کی شد سبب ہرگز زخویش
وان سببہا کانبیا را رہبرست — آن سببہا زین سببہا برترست
کاین سبب را آن سبب عامل کند — باز گاہے بے بر و عاطل کند
این سبب را محرم آمد عقلہا — وان سببہا راست محرم انبیا

(مضمون بالا کے ایک جزو کی تائید ہے کہ تمام ممکنات مسخر قدرت ہین اور اُنکے شعور وعدم شعور سے بحث نہین چنانچہ فرماتے ہین کہ سنگ و آہن آگ پیدا ہونے کے لیے سبب بیشک ہے مگر تم اور دیکھو کہ اس سبب تحتانی کا سبب فوقانی کوئی اور چیز ہے کہ اس سبب تحتانی کو اُس سبب فوقانی نے ظاہر کیا ہے بدون اُس سبب فوقانی کے یہ سبب تحتانی خود ہرگز نہین ہو سکتا دکیونکہ یہ سبب تحتانی حادث ہی اور وجود حادث کے لیے محدث کی حاجت ہے اور انتہا اسکی کسی قدیم تک ہونا واجب ہی تاکہ تسلسل محال لازم نہ آوے اور یہ منتہا ہی سبب اصلی و فوقانی ہی اور وہ اسماء وصفات الٰہیہ ہین جنکے تعلق سے عالم میں حوادث پیدا ہوتے ہین بعضے ابتداءً اور بعضے حوادث بتوسط دوسرے حوادث کے اور یہ دوسرے حوادث اسباب کہلاتے ہین اور اپنے وجود مین یہ بھی مثل جمیع حوادث محتاج اسباب قدیمہ کے ہونگے اور وہ اسباب قدیمہ کہ انبیاء علیہم السلام کے رہبر ہین دکہ اُنکا التفات و توجہ اُنکی طرف ہے) وہ ان اسباب حادثہ سے عالی اور فوق ہین دکیونکہ مؤثر عالی ہوتا ہے متاثر سے چنانچہ فرماتے ہین) کہ اس سبب حادث کو وہ سبب قدیم گاہے بااثر کر دیتا ہے اور گاہے بے اثر و بیکار کر دیتا ہے دکیونکہ اگر وہ اسمین اثر پیدا کرتا ہے تو اثر ہوتا ہے ورنہ نہین ہوتا) اس سبب حادث سے تو عقول عوام بھی واقف ہین اور اُن اسباب قدیمہ سے صرف انبیاء علیہم السلام واقف ہین دیعنی اصالۃً دوسرون کو اُن کی تعلیم سے تبعاً واقفیت ہو جاتی ہے۔

این سبب چہ بود بتازی گو رسن — اندرین چہ این رسن آمد بفن
گردش چرخ این سبب را علت ست — چرخ گردان را ندیدن زلت ست
این رسن ہاے سبب ہاے جہان — ہان وہان زین چرخ سرگردان مدان
تا نمانی صفر و سرگردان چو چرخ — تا نسوزی تو زبیمغزی چو مرخ

(اوپر کے اشعار مین ثابت کیا تھا کہ منتہا اسباب کا حق سبحانہ وتعالیٰ اور اُن کے اسماء وصفات ہین چونکہ بعض طبیعین و منجمین منتہا اسباب کا فلک کو سمجھتے ہین جن مین بعضے تو حق تعالیٰ کے وجود یا تاثیر ہی کے منکر ہین اور بعضے اختیار و ارادہ کے منکر ہین اسلیے مولانا فلک کے منتہی الاسباب ہونے کو باطل فرماتے ہین حاصل اشعار کا یہ ہے کہ اسباب جزئیہ کی مثال رسن کی سی ہے اور فلک کی مثال چرخی کی جیسے رسن کو کنوین مین چھوڑتے ہین اور دنیا کی مثال چاہ کی سی ہو جس طرح چرخی کے ذریعہ سے چاہ کے اندر رسن آتی ہوئی دیکھکر کوئی شخص چرخی کو فاعل و مؤثر نہین جانتا

بلکہ جو شخص چرخی کو گھوما رہا ہی فاعل و موثر اسی کو سمجھتے ہین اسی طرح فلک کو فاعل نہ سمجھنا چاہیے بلکہ وہ محض بتقضاے ارادہ و حکمت الٰہی بعض اسباب حادث کا واسطہ ہے جیسے فصول اربعہ سبب ہین ثمار و حبوب کے پیدا ہونے کا اور ان فصول اربعہ مین اجرام سماویہ کے حرکات و اوضاع مختلفہ و طلوع و غروب وغیرہا کو باذن الٰہی کچھ دخل ہے مگر متصرف حقیقی حق سبحانہ و تعالیٰ ہین چنانچہ فرماتے ہین کہ سبب کے معنے لغت عربی مین رسن ہین اور یہ رسن اس چاہ (دنیا) مین کسی فاعل کی ہنرمندی سے پہونچی ہے (کوئی اور فاعل کی ضرورت ہوئی) اور فلک کی گردش (ظاہر مین) اس رسن کی علت ہے (جیسے کنوین کی چرخی) مگر چرخی گھمانے والے کو نہ دیکھنا (جو فاعل حقیقی ہے) بڑی لغزش اور غلطی ہے پس اس عالم کے رسہاے اسباب کو خبردار اس فلک متحرک کی طرف مت سمجھنا تاکہ مثل چرخی چاہ کے (تمیز و بصیرت سے) خالی اور (حرکت جاہلانہ سے) سرگردان نہو جاؤ اور بے مغزی سے مرخ کی طرح (دوزخ مین) نہ جلو (مرخ بفتح المیم وکسر الرا و سکونہا بضرورۃ الشعر ایک درخت ہی جس سے آگ نکالتے ہین اور اسکو سوختہ بناتے ہین اسکو بے مغز اسلیے کہا کہ اگر اسمین اور کوئی منفعت مقصودہ سمجھی جاتی تو اسکو جلانے کے لیے تجویز نہ کرتے)۔

ف ان اشعار مین حرکت فلک کا مضمون بنا بر علی المشہور و التمثیل ہے ورنہ اسپر کوئی دلیل عقلی و نقلی قائم نہین ہوتی البتہ کواکب کی حرکت صحیح و ثابت ہی۔

باد و آتش مے شود از امر حق	ہر دو سرمست آمدند از خمر حق
آب حلم و آتش خشم اے پسر	ہم ز حق بینی چو بگشائی نظر
گر نبودی واقف از حق جان باد	فرق کے کردی میان قوم عاد

اسمین بھی وہی مضمون ہے تمام اشیا کے مسخر قدرت ہونے کا یعنی حق تعالیٰ کے حکم سے ہوا آتش بن جاتی ہے (جیسا کتب طبیعیات مین مذکور ہے اور مشاہدہ مین ہمیشہ آتا ہی) کیونکہ باد و آتش دونون شراب حق سے مست ہین (یعنی اُن کو جو حکم کیا جاتا ہی اسکا امتثال کرتے ہین) اور جس طرح یہ ظاہری باد و آتش مسخر حق ہین اسی طرح طبعی آب و آتش بھی مسخر ہین چنانچہ فرماتے ہین کہ آب حلم اور آتش خشم کو حق تعالیٰ ہی کی طرف سے دیکھوگے اگر ذرا غور کروگے (یعنی طبیعت مین جو آثار و اخلاق برودت و حرارت سے پیدا ہوتے ہین وہ بھی بامر حق ہین) اسکے بعد پھر مضمون سابق سے باہم تو بردہ با حق زندہ اند یہ کی طرف رجوع کرتے ہین جس مین مسخر قدرت ہونے کے ساتھ اُن اشیا کے ذی شعور و ذی ارادہ ہونے کا بھی اثبات تھا چنانچہ فرماتے ہین کہ اگر ہوا کی جان (روح) حق تعالیٰ سے واقف نہ ہوتی تو قوم عاد مین فرق کب کرتی کہ مسلمان جو خط کے اندر تھے اُن کو گزند نہ پہونچا اور کفار جو خط سے باہر تھے اُن کو ہلاک کر دیا اس خط کا بیان آگے آویگا

ف ظاہرا یہ شبہ ہو سکتا ہے کہ اہل ایمان کو گزند نہ پہونچانا اور کفار کو ہلاک کرنا اسکو مستلزم نہین کہ ہوا مین حرکت ارادیہ ہو کیونکہ یہ اثر حرکت قسری پر بھی مرتب ہو سکتا ہے جواب یہ ہی کہ یہ امر محتمل ضرور ہے مگر قرائن قویہ سے ترجیح حرکت ارادیہ ہی کو معلوم ہوتی ہے کیونکہ حرکت قسریہ کے لیے خط کھینچنے کی حاجت نہین تھی قاسر یعنی اللہ تعالیٰ نے سب کو جانتے ہین اُن کے لیے اس علامت کی کیا ضرورت ہے پس غالب یہی ہے کہ ہوا مین اللہ تعالیٰ نے حرکت ارادی

بیسزا کی تھی اور اس کو شعور دیا تھا اُسکے امتیاز کے لیے خط کھینچا تھا کہ اسکے نیچے علامت ہو خصوصاً جب علاوہ اِس قرینہ کے نصوص بھی ظاہر اسکے مؤید ہوں جیسا اوپر گذر چکا ہے اور آیۂ قالتا اتینا طائعین قریب قریب نص کے ہی اثبات شعور وارادہ میں زمین و آسمان کے لیے اور گو حکما نے بھی فلک میں ارادہ مانا ہے مگر وہ سب دلائل لغو ہیں اس لیے اُسپر اعتماد نہیں کیا جاتا اور کوئی یون نہ سمجھے کہ جمادات کے کل حرکات کو ارادیہ کہا جاتا ہے بعض ضرور قسری ہیں جیسا خود حیوانات کے بعض حرکات یقیناً قسری ہیں پھر بھی نفی ارادہ کی نہیں ہے۔

قصۂ باد کہ در عہد ہود علیہ السلام قوم عاد را ہلاک کرد

ہود گرد مومنان خطے کشید	نرم مے شد باد کانجا مے رسید
ہر کہ بیرون بود از ان خط جملہ را	پارہ پارہ مے گسست اندر ہوا
ہمچنین شیبان راعی می کشید	گرد بر گرد رمہ خطے پدید
چون بجمعہ می شد او وقت نماز	تا نیارد گرگ آن جا ترکتاز
ہیچ گرگے در نیامد اندر ان	گوسپندے ہم نگشتی زان نشان
باد حرص گرگ و حرص گوسفند	دائرہ مرد خدا را بود بند

ہوا = خلاصہ یعنی ہود علیہ السلام نے (جبکہ اُن کے وقت میں ہوا کا طوفان آیا) اہل ایمان کے گرد ایک خط (بطور حصار کے) کھینچ دیا ہوا جب وہان پہونچتی تھی نرم ہو جاتی تھی اور جو لوگ (کفار) اس خط سے باہر تھے اُن کو خلا میں اُٹھا کر ٹپک کر ریزہ ریزہ کر ڈالتی تھی (اس سے ثابت ہوا کہ ہوا حق تعالیٰ کی فرمانبردار ہے آگے دوسرا قصہ بیان فرماتے ہیں جسمین اس مضمون سے ایک بات زائد بھی ہے یعنی بعض اوقات ان مخلوقات لایعقل کا اہل اللہ کے روبرو مسخر ہو جانا تو اللہ تعالیٰ کے روبرو مسخر ہونا تو بدرجہ اولیٰ ثابت ہوگا وہ قصہ یہ ہے کہ اسی طرح شیبان راعی رحمۃ اللہ علیہ (کہ ایک بزرگ کاملین میں سے ہیں) جب نماز جمعہ کو جانے لگتے تو اپنی جگہ گوسفندون کے گرد ایک خط کھینچ دیتے تاکہ وہان بھیڑیا آکر حملہ نہ کرے سو نہ تو اس خط کے اندر کوئی بھیڑیا آتا اور نہ اُسکے باہر کوئی بکری نکلتی گویا گرگ کے اندر آنے کی حرص اور گوسفند کے باہر جانے کی حرص جو مشابہ ہوا کے ہے (کہ اُسکا روکنا دشوار ہے) اس مقبول خدا کے حصار میں مقید ہو گئی تھی کہ حرص گرگ آگے نہ بڑھتی تھی اور حرص گوسفند باہر نہ جاتی تھی۔

ہمچنین باد اجل با عارفان	نرم و خوش ہمچون نسیم گلستان
آتش ابراہیم را دندان نزد	چون گزیدہ حق بود چونش گزد
زاتش شہوت نسوزد مرد دین	باقیان را بردہ تا قعر زمین
موج دریا چون بامر حق بتاخت	اہل موسیٰ را ز قبطی وا شناخت
خاک قارون را چو فرمان در رسید	با زر و تختش بقعر خود کشید

(ان اشعار مین عناصر اربعہ کا مسخر قدرت ہونا تفصیلا بیان فرماتے ہین کہ جسطرح زمانۂ ہود علیہ السلام مین باد طوفان اہل ایمان کے لیے نرم ہوگئی تھی، اسی طرح باد اجل (یعنی مرگ و بلا کہ مہلک ہونے مین مشابہ باد عاد کے ہے) اہل معرفت کے ساتھ نرم و خوش ہوجاتی ہے مثل بلغ کے (کیونکہ ان کو رضا بالقضاء کی وجہ سے اوس مین ناگواری نہین ہوتی بلکہ راحت ہوتی ہے) پس عنصر ہوا جو مشبہ بہ باد اجل کا ہے اور ہواے معنوی کہ اجل ہے دونون مسخر قدرت ہوے کہ جسکو ایذا رسانی کا حکم ہوتا ہے اُس کے حق مین موذی ہین ورنہ راحت بخش۔ آگے عنصر آتش کا اور اسکی مناسبت سے آتش معنوی کا کہ شہوت ہے بیان فرماتے ہین کہ آتش نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کو دانت بھی نہین لگایا جب وہ برگزیدۂ حق تھے تو انکو کب ایذا پہونچا سکتی تھی (کیونکہ حق تعالیٰ مقبولین کے ایذا پہونچانے کے لیے حکم نہین فرماتے اور آتش بدون حکم حق کے کچھ کر نہین سکتی)، اسی طرح جو اہل دین ہین وہ آتش شہوت سے (کہ آتش معنوی ہی) نہین جل سکتے (یعنی مغلوب الشہوت نہین ہوتے) اور باقی لوگون کو یہ شہوت قعر زمین (دوزخ) تک لیجاتی ہی (کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اُسکو اہل دین پر مسلط نہین فرمایا اور وہ بدون اذن الٰہی تسلط نہین کر سکتی) آگے عنصر آب کا بیان ہی کہ دریاے قلزم کی موج چونکہ اللہ تعالیٰ کے حکم کی طرف (اوسکی تعمیل کرنے کو) دوڑی تابعین موسیٰ علیہ السلام کو قوم فرعون سے ممتاز کر کے پہچان لیا اور قوم موسیٰ علیہ السلام کو راستہ دیدیا اور قوم فرعون کو غرق کر دیا آگے عنصر زمین کو بیان فرماتے ہین کہ خاک قارون جب اللہ تعالیٰ کا حکم پہونچا تو اُسکو مع زر اور تخت کے اپنے قعر مین کھینچ لیا آگے بعض مرکبات عنصریہ کا مسخر قدرت ہونا مذکور ہے)۔

آب و گل چون از دم عیسیٰ چرید — بال و پر بکشاد مرغے شد پدید
هست تسبیحت بجاے آب و گل — مرغ جنت شد ز نفخ صدق دل
از دہانت چون برآمد حمد حق — مرغ جنت ساختش رب الفلق

(یعنی آب و گل نے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی پھونک سے جب غذا حاصل کی (جب طین مین حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے پھونک دیا) تو بال و پر کھول دیے اور پرندہ بن گیا (تو یہ مرکب بھی مسخر قدرت ہوا کہ باذن الٰہی نفخ عیسوی سے پرندہ ہوگیا اب استطراداً طین معنوی کا مرغ معنوی بن جانا بیان فرماتے ہین کہ تمھاری تسبیح (سبحان اللہ کہنا) بمنزلہ آب و گل کے ہے (کیونکہ فعل جسم کا ہے جو کہ مرکب آب و گل وغیرہ سے ہے اور ناشی اور منشا مین مناسبت ہونا ضرور ہے تو گویا تسبیح بھی بجاے آب و گل کے ہوگئی)، مگر بدولت نفخ صدق دل کے (کہ مشابہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے نفخ کے ہی کہ صدق سے عبادت مین جان پڑجاتی ہے جس طرح دم عیسیٰ علیہ السلام سے پرندہ مین جان پڑجاتی تھی) وہ تسبیح مرغ جنت ہوگیا اسی طرح جب تیرے منھ سے اللہ تعالیٰ کی حمد (الحمد للہ) نکلتی ہے تو اللہ تعالیٰ اُس کو مرغ جنت بنا دیتے ہین (تو یہ طین و طیر معنوی بھی مسخر قدرت ہین کہ جس طرح بنانا چاہا بن گیا آگے اور قسم کے مرکب کا بیان ہے کہ اپنی ماہیت پر باقی رہے اور افعال و آثار دوسرے انواع کے اسمین پیدا ہوجاوین بخلاف اُس مرکب مذکور کے کہ اوسکی ماہیت ہی بدل گئی تھی کہ طین سے طیر ہوگیا اور کوہ اپنی ماہیت سے نہین بدلا اور اُسی حالت مین اسمین عاشقانہ حرکت پیدا ہوگئی چنانچہ فرماتے ہین)۔

کوہ طور از نور موسیٰ شد برقص	صوفی کامل شد و رست او ز نقص
چہ عجب گر کوہ صوفی شد عزیز	جسم موسیٰ از کلوخے بود نیز

یعنی کوہ طور نور موسیٰ علیہ السلام سے رقص (حرکت) مین آگیا (نور الٰہی کو نور موسیٰ اسلیے کہدیا کہ مقصود اس نور کی تجلی سے موسیٰ علیہ السلام تھے) وہ پہاڑ صوفی کامل بن گیا (یعنے باعتبار اپنی حالت کے صوفی کامل کے مشابہ ہوگیا حرکت وجدیہ مین) اور نقصان (جمادیت) سے چھوٹ گیا (یعنی اوسکی حالت جمادات کی سی نرہی کیونکہ اُنمین یہ حرکت کہان پس ثابت ہوا کہ کوہ طور بھی مسخر قدرت ہی) اور اگر پہاڑ صوفی عزیز بنگیا (گو باعتبار تشابہ حالت سہی) تو اسمین تعجب کی کیا بات ہے آخر حضرت موسیٰ علیہ السلام کا جسم بھی تو کلوخ (یعنی عناصر سے جسمین مٹی غالب تھی) بنا تھا پس جب اُنکا صوفی ہونا مسلم ہے تو کوہ مین اُن آثار کا پیدا ہونا کیون نا ممکن ہے غالباً مولانا کی رائے یہ ہو کہ اُسمین کیفیت حقیقیہ عشقیہ اللہ تعالیٰ نے پیدا کر دی تھی۔

ف ان تمام اشعار مین موجودات عالم کا مسخر قدرت ہونا بیان کیا گیا ہے پھر بعض مین شعور و ارادہ کا بھی اثبات ہے اور بعض مین اس سے تعرض نہین۔

طنز و انکار کردن بادشاہ جہود و قبول نکردن نصیحت ناصحان خویش را

این عجائب دید آن شاہ جہود	جز کہ طنز و جز کہ انکارش نبود
ناصحان گفتند از حد مگذران	مرکب استیزہ را چندین مران
بگذر از کشتن مکن این فعل بد	بعد ازین آتش مزن در جان خود
ناصحان را دست بست و بند کرد	ظلم را پیوند در پیوند کرد
بانگ آمد کار چون اینجا رسید	پاے داری سگ کہ قہر ما رسید

یعنی یہ عجائب غرائب باتین (بچہ کا آگ مین بولنا اور اُسکی ماں اور خلائق کا اُسمین گرنا اور نہ جلنا) اُس یہودی بادشاہ نے دیکھین مگر بجز طنز و انکار کے اوس نے دوسرا کام نہ کیا (کہ توبہ کر لیتا) خیر خواہون نے اُس سے کہا کہ اپنے کو حد سے نہ بڑھانا چاہیے اور مرکب مخالفت کو اس قدر نہ چلانا چاہیے اب قتل کرنے سے در گذر کرو اور یہ فعل بد مت کرو اور اس وقت کے بعد سے اپنی جان مین آگ مت لگاؤ (یعنے اپنے کو ہلاک و وبال مین مت ڈالو معلوم ہوتا ہے کہ جب آگ مین لوگ نہ جلے تو تلوار سے قتل کرنا شروع کیا تھا اسی لیے بگذر از کشتن کہا گیا) اُس نے اون نصیحت کرنے والون کو باندھکر قید کر دیا اور ظلم کو اور زیادہ پیوند در پیوند کیا (یعنے ایک ظلم عالم مخلوق پھر دوسرے ان ناصحون پر) جب نوبت (ظلم کی) یہان تک پہونچ گئی تو غیب سے ایک آواز آئی کہ او ر تا پاک ہتے اچھا ٹھہر تو سہی اب ہمارا قہر پہونچا (یعنے پہونچا چاہتا ہے)۔

برجستن آتش چہل گز بالا و حلقہ شدن گرد جہودان را در میان گرفتن و سوختن

بعد ازان آتش چہل گز بر فروخت ... حلقہ گشت و آن جہودان را بسوخت
اصل ایشان بود آتش ز ابتدا ... سوے اصل خویش رفتند انتہا
ہم ز آتش زادہ بودند آن فریق ... جزوہا را سوے کل باشد طریق
آتشے بودند مومن سوز و بس ... سوخت خود آتش مر ایشانرا چو خس

یعنی اس آواز کے سننے کے بعد آگ چالیس گز بلند بھڑکی اور مثل حلقہ کے ہو کر ان تمام یہودیون کو جلا پھونک برابر کر دیا (آگے مولانا کا ارشاد ہے متضمن اسرار و نصائح خاتمہ سرخی تک) ان لوگون کی اصل ابتدا سے آگ کی تھی اسلیے وہ لوگ اپنی اصل کیطرف چلے گئے اور جل گئے (آگ کو ان کی اصل مجازاً بایں معنے کہا گیا کہ جسطرح ہر شے کو اپنی اصل سے مناسبت ہوتی ہے کفار کو دوزخ سے ایک خاص مناسبت ہے باعتبار تکوین کے بھی جیسا حدیث مین ہے کہ اللہ تعالی نے آدمیون کو پشت آدم سے نکالکر بعض کی نسبت فرمایا کہ یہ بہشت کے لیے پیدا ہوے ہین اور بعض کی نسبت فرمایا کہ یہ دوزخ کے لیے پیدا ہوے ہین اور نیز باعتبار صدور اعمال اختیاریہ کے بھی کہ جو اعمال موصل الی النار ہین انکی طرف کفار خوشی سے دوڑتے ہین پس ان مین اور دوزخ مین باین وجوہ ایک خاص مناسبت ہوئی پس گویا انکا اصل مادہ دوزخ ٹھہرا) وہ لوگ آتش سے پیدا ہوے تھے (بتوجیہ مذکور) اور جزو کو ہمیشہ کل کیطرف راہ اور توجہ ہوتی ہے (اور ان کو آتش سے ایسی مناسبت تھی گویا) وہ خود بھی ایک قسم کے آتش تھے جو مومن سوز تھی (اس مناسبت کی وجہ سے) آگنے ان کو خود مثل خس و خاشاک کے جلا دیا (کیونکہ ایک مجانس دوسرے مجانس کو اپنی طرف جذب کرتا ہے)۔

آنکہ او بودست اُمّہ ہاویہ ... ہاویہ آمد مر اورا زاویہ
مادر فرزند جویان وے ست ... اصلہا مر فرعہا را در پے ست
آبہا در حوض گر زندانی ست ... باد نشفش مے کند کار کانی ست
مے رہاند مے برد تا معدنش ... اندک اندک تا نہ بینی بردنش
وین نفس جانہاے مارا ہمچنان ... اندک اندک دزد دار حبس جہان

(امّہ ہاویہ مبتدا خبر سے جملہ بنکر بود یعنی کان کی خبر ہے اشارہ ہے طرف آیت قرآنی کے اوپر کے اشعار خاص کفار کے باب مین تھے اب قاعدہ بیان فرماتے ہین کہ) جو شخص ایسا ہو کہ اسکی مان (یعنی مسکن اصلی مثل رحم مادر کے) ہاویہ (دوزخ) ہو تو ضرور (باہمی مناسبت کی وجہ سے) ہاویہ اسکے لیے گوشہ اقامت ہوگا کیونکہ فرزند کی مان ہمیشہ (فطری مناسبت کیوجہ سے) اپنے فرزند کی جویان ہوتی ہے (اسی طرح دوزخ اپنی غذا کو کہ کفار ہین ملنگے گی اور کہے گی ہل من مزید جیسا قرآن مجید مین مذکور ہے بخلاف اہل ایمان کے کہ ان سے خود بعد چاہتی ہے جیسا حدیث

مین ہے کہ جو شخص دوزخ سے پناہ مانگتا ہے دوزخ بھی کہتی ہے کہ اے اللہ اُسکو دوزخ سے علیحدہ رکھیے) اور اصول تو ہمیشہ فروع کے درپے رہتے ہین (اور اُن کو اپنے ساتھ متصل کرنا چاہتے ہین اسکی مثال یہ ہے کہ) پانی حوض مین اگرچہ مقید ہے مگر پھر بھی ہوا اوسکو چوستی اور جذب کرتی ہے چونکہ ہوا پانی ارکانی یعنے عنصری چیز ہے (سو دونون کا عنصری ہونا اور دونون کا ہیولیٰ مین متحد ہونا وجہ مناسبت کی ہے اور اس مناسبت کی وجہ سے ایک دوسرے کی طرف منقلب ہوجاتا ہے جیسا کتب فلسفہ طبیعیہ مین مذکور ہے اور ہوا کا جاذب آب ہونا ذکر مین اسلیے خاص کیا گیا کہ یہ زیادہ واقع ہوتا ہے اور اسکا عکس کم پس گویا یہا مین اصالت کے معنی زائد ہوے) وہ ہوا اُس پانی کو زندانِ حوض سے چھڑا کر اپنے معدن (کرہ) تک اس طرح آہستہ آہستہ لے جاتی ہے کہ تمکو محسوس بھی نہین ہوتا کہ کتنا کس وقت سے گئی اور اسی طرح مثل تجاذب ہوا و آب باہمی مناسبت کیوجہ سے یہ ہمارا سانس ہماری جانون کو تھوڑا تھوڑا اس محبس دنیا سے (آخرت کی طرف لیے جاتا ہے (کیونکہ ارواح کو عالم غیب کے ساتھ زیادہ مناسبت ہے تو ہر وقت اُن کو اوس عالم سے قرب ہوجاتا ہے اور اُس کا ذریعہ اللہ تعالیٰ نے سانس کو بنایا ہے کہ اس سے عمر گھٹتی ہے اور جسقدر عمر گھٹتی ہے موت اور آخرت نزدیک ہوجاتی ہے اس سے بھی تائید ہوئی کہ باہمی مناسبت کے سبب کشش ہوتی ہے) آگے اسی تجاذب متناسبین پر تفریع کرکے فرماتے ہین کہ یہ تجاذب عام و دائم ہے

تا الیه یَصعَدُ اَطیابُ الکَلِم　　صاعِداً منّا الیٰ حَیثُ عَلِم

تَرتقی اَنفاسُنا بالمُنتَقیٰ　　مُتحفاً منّا الیٰ دارِ البَقا

ثُمَّ یاتینا مُکافاتُ المَقال　　ضِعفَ ذاکَ رَحمَةً مِن ذِی الجَلال

ثُمَّ یُلجِینا الیٰ اَمثالِها　　کَی یَنالَ العَبدُ مِمّا نالَها

هٰکذا تَعرُجُ وَ تَنزِلُ دائِماً　　ذا فَلا زالَت عَلَیهِ قائِماً

یہان تک کہ اللہ تعالیٰ کی طرف صعود کرتے ہین پاکیزہ کلمات درحالیکہ وہ صعود کرنے والے ہوتے ہین ہمارے پاس سے اس مقام کی طرف کہ اللہ تعالیٰ جانتے ہین (اوس مقام تک جانا یہی معنے ہین اللہ تک جانے کے پس الی حیث ترکیب مین بدل ہوگا الیہ سے پس چونکہ کلمات طیبات اور اُس مقام مین کہ مقام مقدس و مقام مقبول ہے باہم مناسبت ہے اسیلے باذن الٰہی وہ کلمات اوس مقام مین پہونچتے ہین سو اس سے بھی تجاذب جنسی کی تائید ہوئی) چڑھتی ہین ہماری سانس (یعنے ہمارے کلمات) مکان پاک مین ایسی حالت مین کہ وہ تحفہ بھیجا گیا ہے ہماری طرف سے دار بقا کیطرف (کلمات کو سانس اس لیے کہدیا کہ کلمات اصوات خاصہ ہین اور اصوات ہوا سے پیدا ہوتے ہین اور یہی ہوا باعتبار آمد و رفت کے سانس ہے) پھر آتی ہے ہمارے پاس پاداش اُس مقال (کلمات طیبات) کی اُس مقال سے مضاعف بسبب رحمت کے ذوالجلال کی طرف سے (یعنی اُن کلمات ذکر و تلاوت کی جزا اللہ تعالیٰ کی طرف سے اصل عبادت سے زائد ہوکر ملتی ہے وہ جزاے مضاعف یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اُس ذکر کو قبول فرماتے ہین دوسرے خود بندہ کا ذکر فرماتے ہین جیسا ارشاد ہے فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ تو بندہ نے

ایک عمل کیا تھا اور ادھر سے دو چیزین عطا ہوئین پھر کشان کشان لاتا ہے ہمکو جزا مضاعفت ہونا یعنی قبول ذکر کی طرف امتثال اُن کلمات کے (یعنے اللہ تعالیٰ کے لطف قبول وعنایت ذکر کے اثر وبرکت سے پھر بندہ ویسی ہی عبادت اور ذکر کرتا ہے کیونکہ عبادت کے قبول ہونے مین یہ خاصیت ہے کہ بندہ کو اور زیادہ عبادت کی توفیق ہوتی ہے تاکہ حاصل کرے بندہ دوسری عبادت کرکے اُس ثواب کو جو پہلی عبادت کرکے حاصل کیا تھا) یعنی اسلیے توفیق دیتے ہین کہ پھر اُسکو جزا ملے اسیطرح عروج کرتے رہتے ہین کلمات طیبات اور نزول کرتی رہتی ہے مکافات وجزا او ہمیشہ یہ کیفیت ہے عروج و نزول کی (دفتا مبتدا محذوف خبر والعروج والنزول الدالة المقام علیہا) بس ہمیشہ رہتے ہین وہ کلمات اور مکافات اسی عروج ونزول پر قائم (یعنی کلمات کا عروج اور مکافات کا نزول ہمیشہ اسی طرح ہوتا ہے پس کلمات کا اپنے مناسب مقام پر جانا اور مکافات کا اپنے محل قابل کی طرف آنا یہ سبب موید ہے جذب جنسیت کا یا یون کہا جاوے کہ مقصود صرف عروج کا مضمون ہے اور مضمون نزول صرف تتمیم کے لیے بیان کردیا گیا ہے)۔

پارسی گوئیم یعنی این کشش ... زان طرف آید کہ آمد آن چشش

چشم ہر قومے بسوے ماندہ است ... کان طرف یک روز ذوقی راندہ است

یعنی ہم زبان فارسی مین اسکا حاصل بیان کرتے ہین کہ یہ کشش مذکور اُسطرف سے ہوتی ہے کہ جسطرف سے اول یہ ذوق آیا تھا (یعنی ہر امر کا جسکے سبب سے ذوق پیدا ہوا ہے اُسی کی طرف کشش ہوگی کیونکہ علت ذوق سے ضرور مناسبت ہوگی اور مناسبت مین کشش ضروری ہے مثلاً ذوق عبادت حق تعالیٰ کی طرف سے پیدا ہوا تو عبادت وعابد کی کشش اُسیطرف ہوگی اور مثلاً ذوق معصیت کسی شیطان الانس یا جن کی صحبت سے ہوا تو اُس عاصی کی کشش اسی طرف ہوگی) ہر قوم کی آنکھ اُدھر ہی لگی رہتی ہے جدھر ایکدن بھی ذوق کو متوجہ کیا ہو (یعنی جہان سے کوئی ذوق خاص ملا ہے اُسی طرف نگرانی قلب کی رہتی ہے اور ظاہر ہے کہ ذوق حاصل ہوتا ہے اپنے مجانس ومناسب سے تو بالضرور اوسی طرف توجہ وکشش ہوگی جیسا آگے فرماتے ہین کہ ذوق مجانس ہی سے ہوتا ہے)۔

ذوق جنس از جنس خود باشد یقین ... ذوق جزو از کل خود باشد ببین

یا مگر آن قابل جنسے بود ... چون بدو پیوست جنس او شود

ہمچو آب و نان کہ جنس ما نبود ... گشت جنس ما و اندر ما فزود

نقش جنسیت ندارد آب و نان ... ز اعتبار آخر آن را جنس دان

(یا در قابل جنسی مصدر نیست یعنی جنسیت) یعنی جنس کو یقیناً اپنی جنس سے ذوق حاصل ہوتا ہے اور جزو کو اپنے کل سے ذوق حاصل ہوتا ہے (کیونکہ اُن مین مجانست ہے معنی مناسبت ہے) یا (اگر باہم اُن مین بالفعل جنسیت نہوگی تو) بالتحقیق وہ شئے جنسیت کے قابل ہوگی اور جب یہ شئے اوس دوسری شئے سے ملجاوے گی تو حقیقةً جنس ہو جاوے گی (یعنی جنسیت ضرور ہے خواہ بالفعل ہو یا بالقوة کہ سردست تو مغائر ہے مگر اوس مین قابلیت ہے کہ جنس بن جاوے) مثلاً آب و نان ہے کہ وہ (بالفعل) ہماری جنس نہین مگر (اوس مین چونکہ قابلیت جنسیت کی ہے اسلیے بعد کھانے کے)

وہ ہماری جنس ہوگیا اور ہمارے اندر رد جزو بن کر) نشو و نما پیدا کر دیا تو آب و نان مین صورت جنسیت کی نہین مگر دوسرے اعتبار سے (کہ اوس مین اُس وقت جنس بننے کی قابلیت ہے اور آیندہ حقیقۃً جنس بن جاوے گا اس اعتبار سے اُسکو جنس سمجھو (پس اس مجانست بالقوۃ کی وجہ سے آب و نان سے ذوق حاصل ہوتا ہے اور اوسکی طرف میلان ہوتا ہے)۔

در بغیر جنس باشد ذوق ما	آن مگر مانند باشد جنس را
آنکہ مانندست باشد عاریت	عاریت باقی نماند عاقبت
مرغ را گر ذوق آید از صفیر	چونکہ جنس خود نیابد شد نفیر
تشنہ را گر ذوق آید از سراب	چون رسد در وے گریزد جوید آب
مفلسان گر خوش شوند از زر قلب	لیک آن رسوا شود در دار ضرب

(اس مین تحقیق ہے اس امر کی کہ گاہ گاہ جو غیر جنس کیطرف میلان ہوجاتا ہے اسکی کیا وجہ ہے تو اوسکی وجہ فرماتے ہین کہ اگر غیر جنس کیطرف ذوق میلان ہو تو وہ غیر جنس غالبًا جنس کے ساتھ مشابہ ہوگا (یعنی اُس مین کوئی وصف عارضی جنس کا سا ہوگا اُس وصف کی وجہ سے میلان ہوگا تو وہ بھی حقیقت مین جنس ہی کا ذوق ہوا لیکن یہ ذوق قابل اعتبار نہین کیونکہ (جو وصف کہ اوسکی وجہ سے صرف وہ شے مشابہ جنس ہے وہ عارضی ہونے کی وجہ سے) مثل عاریت کے ہوگی اور عاریت باقی رہا نہین کرتی (تو وہ وصف عارضی ضرور زائل ہوگا تو وہ ذوق و میلان بھی جو اُس وصف پر مبنی تھا زائل ہوجاوے گا کیونکہ اگر وہ وصف لازم ہو تب تو وہ شئے ہمجنس ہی ہوگی کیونکہ مجانست سے مراد مناسبت معتد بہ ہے خواہ امر ذاتی سے ہو یا امر عرضی سے لیکن وہ امر عرضی عرض لازم ہو عرض مفارق نہو ورنہ مناسبت معتد بہ نہوگی آگے اسکی مثالین دیتے ہین کہ) کسی پرندہ کو اگر صفیر صیاد سے (کہ اُس مرغ کی سی آواز بنا کر بولتا ہے کہ وہ سنکر آجاوے اور دام مین پھنس جاوے) ذوق حاصل ہو مگر جب آکر اپنے جنس کو نہ پاوے گا تو ضرور اُسکو نفرت اور وحشت ہوجاوے گی (گو مشابہت صوت کی وجہ سے ایک لحظہ کے لیے اوسکو کشش اور موانست پیدا ہوگئی تھی مگر چونکہ وہ وصف اصلی نہ تھا اسلیے وہ موانست بھی زائل ہوگئی) اور (مثلاً) تشنہ کو اگر ریگ درخشان دیکھ کر اور غلطی سے اوسکو پانی سمجھ کر ذوق پیدا ہوجاوے مگر جب اُسکے پاس آوے گا تو اُس سے بھاگ کر پھر پانی کو تلاش کرے گا (گو تھوڑی دیر کے لیے تشابہ صورت کی وجہ سے اوسکی طرف کشش ہوگئی تھی) اور (مثلاً مفلس لوگ کھوٹا سونا پاکر خوش ہوجاوین مگر جب وہ دارالضرب مین پہونچے گا (جہان وہ پرکھا جاوے گا) تو رسوا و بے قدر ہوجاوے گا (گو بوجہ اسکے کہ وہ زر قلب صورت اور شکل مین زر خالص کے مشابہ تھا جو مفلسون کا مطلوب ہے اور بوجہ مطلوبیت کے اُنکی طبیعت کے مناسب اور مجانس ہے اس تشابہ کی وجہ سے تھوڑی دیر کے لیے وہ بھی ان کا مطلوب ہوگیا تھا مگر جب معلوم ہوا کہ یہ وصف اسکا اصلی نہین ہے مطلوب نہ رہا)۔

تا زر اندود یت از رہ نفگند	تا خیال کژ ترا چہ نفگند

از کلیله باز جو آن قصه را	واندر آن قصه طلب کن حصه را
در کلیله خوانده باشی لیک آن	قشر و افسانه بود نے مغز آن

(یہ ماقبل پر تفریع ہے اور طالب طریقت کے لیے ایک ارشاد و نصیحت ہے خلاصہ یہ کہ جب تم کو معلوم ہوا کہ بعض اوقات جسکی طرف کشش ہوتی ہے وہ قابل مطلوب ہونے کے نہیں ہوتا صرف مکر و فریب سے مطلوب کے سے اوصاف اپنے اندر پیدا کرنے سے اوسکی طرف کشش ہونے لگتی ہے اور آخر مین معلوم ہوتا ہے کہ یہ وصف اصلی نہین اور یہ مطلوب بننے کے لائق نہین تو تم ہوشیار رہو اور ہر درویشی کی شکل و وضع بنانے والے کے معتقد مت ہو جاؤ اور اوسکو شیخ مت بنالو شاید وہ واقع مین کامل نہو بلکہ محض مکار ہو اور تم کو وہ خراب نہ کرے چنانچہ فرماتے ہین کہ) دیکھو ہرگز سونے کی قلعی (یشخان مزور کی تصنعات) تم کو راہ (خدا) سے دور نہ پھینکدے (کہ طریق وصول سے دور ہو جاؤ) خبردار خیال رکھو (کہ مدعی کو محقق خیال کرکے اسکی متابعت کرنے لگو) تمکو خیال جہالت مین نہ ڈالدے (جس طرح اوس خرگوش کے بہکانے سے اس شیر نے کنوئین مین جھانک کر دیکھا اور صورت غیر واقعی کو واقعی سمجھ کر کنوئین مین جا رہا جسکا قصہ اسکے بعد آتا ہے) کتاب کلیلہ دمنہ مین اوس قصہ کو تلاش کرو اور اس قصہ مین اپنا حصہ (نصیحت) حاصل کر دیون تو تم نے اس کتاب مین پڑھا ہوگا مگر وہ محض پوست و افسانہ مغز (نتیجہ) نہین (اور ہم اوسکو مع نتیجہ بیان کرتے ہین اور شعر تا زراند و دیت کی یہ بھی ترکیب ممکن ہے کہ تا علت کا ہو اور باز جو جو شعر موخر مین ہے وہ اس کا عامل ہو مطلب ظاہر ہے کہ اوس قصہ کو سمجھ کر پڑھ لو تا کہ زرا ندودی اور خیال کژ تم کو تباہ نہ کرے)۔

تم الربع من الدفتر الاوّل بحمد الله تعالیٰ خامس شعبان سنہ ۱۳۳۰ھ فی بلدہ لکھنو حین کنت مسافرا فیہا

بیان توکل و ترک جہد گفتن نخچیران آن شیر را

ربط قصہ کا ماقبل کے ساتھ سرخی بالا کے ختم پر بیان ہو چکا ہے۔

طائفہ نخچیر در وادی خوش	بود شان از شیر دائم کشمکش
بسکہ آن شیر از کمین در مے ربود	آن چرا بر جملہ ناخوش گشتہ بود
حیلہ کردند آمدند ایشان بشیر	کز وظیفہ ما ترا داریم سیر
جز وظیفہ در پے صیدے میا	تا نگردد تلخ بر ما این گیا

یعنی کسی وادی مین ایک جماعت نخچیر دن کی رہتی تھی مگر ایک شیر کے ہاتھ سے مصیبت مین مبتلا تھی چونکہ وہ شیر جب چاہتا جسکو چاہتا اُٹھالے جاتا اسوجہ سے وہ چراگاہ سب کو تلخ معلوم ہوتی تھی آخر سب نے تدبیر کرکے شیر کے پاس آکر کہا کہ ہم تیرا روزینہ مقرر کیے دیتے ہین (جو حسب ضابطہ تیرے پاس پہونچ جایا کرے گا اور جس سے تو ہمیشہ سیر رہے گا سو بجز اپنے معمولی روزینہ کے (کیفما اتفق) شکار کرنے کے لیے مت آیا کر تا کہ (اس اندیشہ مین)

یہ گیاہ و سبزہ ہمکو تلخ نہ معلوم ہو۔

جواب شیر نخچیران را و فائدہ جہد گفتن

گفت آرے گر وفا بینم نہ مکر ۔۔۔ مکر ہا بس دیدہ ام از زید و بکر
من ہلاک فعل و مکر مردمم ۔۔۔ من گزیدہ زخم مار و کژدمم
نفس ہر دم از درونم در کمین ۔۔۔ از ہمہ مردم بتر در مکر و کین
گوش من لا یلدغ المؤمن شنید ۔۔۔ قول پیغمبر بجان و دل گزید

یعنی شیر نے جواب دیا کہ (تمھاری تجویز مین) کیا مضائقہ بشرطیکہ ایفائے عہد دیکھ لون کوئی مکر و فریب نہو کیونکہ مین نے مختلف لوگون کے بہت مکر دیکھے ہین اور مین لوگون کی کارروائیون اور مکاریون کا مارا ہوا پڑا ہون اور موذیون کے نیش کا ڈسا ہوا ہون (اس لیے مجھکو اطمینان نہین آگے مولانا بطور انتقال فرماتے ہین کہ اسی طرح) نفس ہر وقت اندر گھات مین لگا بیٹھا ہے سب آدمیون سے زیادہ مکر و کینہ (و ضرر رسانی) مین مشغول ہے (اس قسم کے انتقالات سے تمام مثنوی اسی طرح یہ قصہ پڑھے اور یہی مضامین مصداق ہین حصہ کے جسکی نسبت اس داستان سے قبل ارشاد ہوا تھا ؎ وا اندران قصہ طلب کن حصہ را ۰ کذا قال مرشدی رح آگے پھر شیر کا قول مذکور ہے کہ) میرے کان مین یہ حدیث پڑی ہوئی ہے لایلدغ المؤمن من جحر واحد مرتین یعنی ایماندار ایسا محتاط ہوتا ہے کہ ایک سوراخ سے دو بار نہین ڈسوا تا (مطلب یہ کہ جس امر سے ایک بار ضرر اٹھا چکا ہو اوس امر کا ارتکاب پھر نہ چاہیے جیسا کہا گیا ہے مَنْ جَرَّبَ الْمُجَرَّبَ حَلَّتْ بِهِ النَّدَامَةُ پس جب مین لوگون کی بدعہدیان دیکھ چکا ہون تو پھر انکے اوپر اعتماد کرنا غلطی ہے) پیغمبر صلے اللہ علیہ وسلم کا قول جان و دل سے قبول کر لیا ہے۔

ف ہر چند کہ الفاظ حدیث کے عام ہین ضرر دینی و دنیوی کو مگر چونکہ شریعت کو زیادہ نظر دین پر ہے اس لیے اصلی مقصود حدیث کا یہ ہوگا کہ اگر مومن کسی امر سے دینی ضرر دیکھ چکا ہو مثلاً کسی شخص کی صحبت کا اثر یہ پایا کہ اُس سے عقائد یا اعمال یا اخلاق مین خرابی ہونے لگی تو دوبارہ اُس صحبت کو اختیار نہ کرے ورنہ ضرر دنیوی کی نسبت تو ایک حدیث مین وارد ہے اَلْمُؤْمِنُ غِرٌّ كَرِيمٌ یعنی ایماندار بھولا ہوتا ہے کہ دنیوی معاملات مین دھوکہ کھا جاتا ہے اسی طرح دھوکہ باز کی معذرت سے دل فوراً صاف ہو جاتا ہے آیندہ دھوکہ دینے کی بدگمانی کم ہوتی ہے گو اسمین یہ بھی احتمال ہو سکتا ہے کہ مطلب یہ ہو کہ وہ بوجہ کرم کے بھولا بن جاتا ہے اور دوسرے شخص کے دھوکہ بازی پر چشم پوشی کر جاتا ہے تاکہ وہ شرمندہ و ذلیل نہو۔

ترجیح نہادن نخچیران توکل را بر جہد و اکتساب

جملہ گفتند اے امیر با خبر ۔۔۔ الحذر دع لیس یغنی عن قدر

در حذر شوریدن شور و شر ست	رو توکل کن توکل بهتر ست
با قضا پنجه مزن اے تند و تیز	تا نگیرد هم قضا با تو ستیز
مرده باید بود پیش امر حق	تا نیاید زخم از رب الفلق

یعنی سب نخچیر بولے کہ تم حذر و احتیاط کو ترک کردو کیونکہ وہ تقدیر کے مقابلہ مین کافی و مانع نہین ہوتی احتیاط کرنے مین خواہ مخواہ کا شور و شر ہے توکل کرنا چاہیے توکل بہتر ہے قضا و قدر کا مقابلہ مت کرو تاکہ قضا و قدر بھی تمھارے ساتھ سختی نکرے حق تعالیٰ کے حکم کے روبرو بالکل مردہ بن جانا چاہیے تاکہ حق تعالیٰ کی طرف سے صدمہ نہ پہونچے (رب الفلق بمعنے خالق نور صبح)

ف اس مقام پر شیر اور نخچیرون کا مناظرہ تدبیر اور توکل کی ترجیح مین مذکور ہے اور مضامین مناظرہ کے سب حق ہین مگر ہر مضمون کا ایک مقام ہے کذا قال مرشدی رحمہ اللہ تعالیٰ راقم نے مضامین طومار وزیر یہودی کے ضمن مین اسکی تفصیل لکھدی ہے جس سے تدبیر اور توکل کے محل و مقامات کی تعیین ہوگئی ہے مگر دوبارہ دوسرے عنوان سے بطور تلخیص کے یہان بھی لکھے دیتا ہون اسکے سمجھنے کے بعد اگر مضامین مناظرہ پر منطبق کیا جاوے گا تو کسی مضمون مین اشکال و تعارض نرہے گا حاصل اوس تلخیص کا یہ ہو کہ تدبیر مین دو مرتبے ہین ایک اسکا نافع ہونا دوسرا اسکا جائز ہونا سو نافعیت مین تو یہ تفصیل ہے کہ اگر وہ تقدیر کے موافق ہوگی تو نافع ہوگی ورنہ نہین اور اسکے جواز مین یہ تفصیل ہے کہ اسمین دو مرتبے ہین ایک مرتبہ اعتقاد کا یعنی اسباب کو مثل حکماء طبیین و منکرین قدر کے مستقل بالتاثیر سمجھا جاوے سو یہ اعتقاد شرعاً حرام و باطل ہے البتہ تاثیر غیر مستقل کا اعتقاد رکھنا یہ مسلک اہل حق کا ہی جس کا انکار اور نفی کرنا جبر مذموم ہے۔ دوسرا مرتبہ عمل کا یعنی مقاصد کے لیے اسباب اختیار کیے جاوین سو اوس کا حکم یہ ہے کہ اس مقصد کو دیکھنا چاہیے کیسا ہے سو اسمین تین احتمال ہین یا وہ مقصد دینی ہے یا دنیاوی مباح ہے یا معصیت ہے اگر معصیت ہے تو اسکے لیے اسباب کا اختیار کرنا مطلقاً ناجائز ہے اور اگر وہ دینی ہے تو دیکھنا چاہیے کہ وہ امر دینی واجب ہے یا مستحب اگر واجب ہے تو اسکے اسباب کا اختیار کرنا واجب ہے اور اگر مستحب ہے تو اوس کے اسباب کا اختیار کرنا مستحب ہے اور اگر وہ دنیائی مباح ہے تو دیکھنا چاہیے کہ وہ دنیائی مباح ضروری ہے یا غیر ضروری ہے اگر ضروری ہے تو اوس کے اسباب کو دیکھنا چاہیے کہ اون پر اس مقصد کا ترتب یقینی ہے یا غیر یقینی اگر یقینی ہے تو اسکے اسباب کا اختیار کرنا بھی واجب ہے اور اگر غیر یقینی ہے تو ضعفاء کے لیے اختیار اسباب واجب ہے اور اقویاء کے لیے گو جائز ہے مگر ترک افضل ہے اور اگر وہ دنیائی مباح غیر ضروری ہے تو اگر اس کے اسباب کا اختیار کرنا مضر دین ہو تو ناجائز ہے ورنہ جائز مگر ترک افضل ہے۔ یہ کل دس صورتین ہین اور ہر ایک کا خاص حکم ہے اس تقریر سے معلوم ہوجاوے گا کہ کس مرتبہ مین توکل جائز یا ناجائز ہے اور کس مرتبہ مین تدبیر جائز یا ناجائز ہے۔

ترجیح نہادن شیر جہد و اکتساب را بر توکل و تسلیم

گفت آرے گر توکل بہتر ست	این سبب ہم سنت پیغمبر ست

گفت پیغمبر بآوازِ بلند — با توکل زانوے اشتر بہ بند
رمز الکاسب حبیب اللہ شنو — از توکل در سبب کاہل مشو
در توکل جہد و کسب اولیٰ تر است — تا حبیبِ حق شوی این بہتر ست
رو توکل کن تو با کسب اے عمو — جہد مے کن کسب مے کن مو بمو
جہد کن جدے نما تا وا رہے — در تو از جہدش بمانی ابلہے

یعنی شیر نے کہا کہ یہ مسلم ہے کہ توکل بہت اچھی چیز ہے مگر اسباب کا اختیار کرنا بھی تو آخر پیغمبر صلے اللہ علیہ وسلم کی سنت ہے چنانچہ پیغمبر صلے اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو (جو اونٹ پر سوار ہو کر حاضر ہوا تھا اور دروازہ مسجد پر اسکو بٹھلایا تھا، بآواز بلند فرمایا کہ (صرف توکل مت کرو) بلکہ توکل کے ساتھ اونٹ کا زانو بھی رسی سے باندھ دو تاکہ یہ چلا نہ جاوے) کاسب کو حبیب اللہ فرمایا گیا ہے اس کے اشارہ کو سمجھو (کہ کسب کی خوبی معلوم ہوتی ہے توکل کی وجہ سے اسباب مین کاہل مت بنو توکل کی حالت مین بھی کوشش اور کسب بہتر ہے تاکہ تم حبیب اللہ بن جاؤ پس توکل کسب کے ساتھ کرنا چاہیے اور جہد وکسب کو اچھی طرح اختیار کرنا چاہیے تاکہ (کاہلی کی مضرت سے بچے رہو اور اگر جہد وجد سے جسکو اللہ تعالیٰ نے مقرر فرمایا ہے رہ جاؤ گے تو ابلہ سمجھے جاؤ گے۔

ترجیح نہادن نخچیران توکل را بر جہد

قوم گفتندش سبب از ضعف خلق — لقمۂ تزویردان بر قدرِ حلق
پس بدانکہ کسبہا از ضعف خاست — در توکل تکیہ بر غیرے خطاست
نیست کسبے از توکل خوب تر — چیست از تسلیم خود محبوب تر
بس گریزند از بلا سوے بلا — بس جہند از مار سوے اژدہا
حیلہ کرد انسان وحیلہ اش دام بود — آنکہ جان پنداشت خون آشام بود
در ببست ودشمن اندر خانہ بود — حیلۂ فرعون زین افسانہ بود
صد ہزاران طفل کشت آن کینہ کش — وانکہ او مے جست اندر خانہ اش

یعنی جماعت نخچیران نے کہا کہ اسباب کو (جن کے مشروع ہونے کا سبب لوگون کی کم ہمتی ہے مثل لقمۂ تزویر کے سمجھو جو بقدر حلق (یعنی استعداد کے) ہوتا ہے (اور مریض کے بہکانے کو براے نام غذا کی شکل بنا کر دیا جاتا ہے کیونکہ بوجہ ضعف کے قوی غذا کو ہضم کرنے کی اُس مین استعداد نہین اسی طرح توکل کے لیے قوت ہمت کی ضرورت تھی جو عام خلائق مین مفقود ہے اسوجہ سے اُن کے ضعف کے لحاظ سے اسباب موضوع کیے گئے) غرض یہ سمجھ لو کہ کسب بوجہ ضعف خلق کے پیدا ہوا ہے ورنہ توکل مین تو غیر پر اعتماد کرنا سخت غلطی ہے (اور اسباب یقیناً غیر ہین اور کوئی کسب توکل سے بڑھ کر نہین اور بھلا اپنے کو تسلیم کر دینے سے بڑھ کر کیا چیز محبوب ہوگی بہت سے لوگ ایسے ہوے ہین

کہ بلا سے بھاگ کر بلا ہی کی طرف چلے گئے اور ایسی مثال ہو گئی جیسے سانپ سے بھاگے اور اژدہا کی طرف چلے گئے یعنی انسان نے کوئی تدبیر کی اور وہ تدبیر اوسکے لیے جال نکلی جس کو محبوب سمجھا تھا وہی خون پینے والا نکلا اور ایسی مثال ہو گئی کہ کسی نے گھر کا دروازہ بند کر لیا (کہ کوئی دشمن نہ آنے پاوے) اور اتفاق سے دشمن گھر کے اندر موجود تھا چنانچہ فرعون کی تدبیر اسی قبیل کی تھی کہ لاکھون لڑکے قتل کر ڈالے اور جس کو تلاش کرتا تھا (یعنے حضرت موسیٰ علیہ السلام وہ اُس کے گھر کے اندر تھے (پس معلوم ہوا کہ جہد و تدبیر سب لاحاصل ہے)

دیدۂ ما چون بسے علت دروست	رو فنا کن دید خود در دید دوست
دید ما را دید او نعم العوض	یابی اندر دید او کلی غرض
طفل تا گیرا و تا پویا نبود	مرکبش جز گردن بابا نبود
چون فضولی گرد و دست و پا نمود	در عنا افتاد و در کور و کبود

(دیدہ ما فکر و تدبیر ما غرض مقصود (یعنی جب ہماری تدبیر و فکر مین سیکڑون خرابیان ہین (جیسا اوپر بیان کیا گیا کہ بعض اوقات نفع کے لیے تدبیر کرتے ہین اُسمین اُلٹا نقصان ہو جاتا ہے) تو اس حالت مین اپنی فکر و تدبیر کو تدبیر محبوب مین (کہ تقدیر ہے) فنا کر دینا چاہیے (یعنی اپنے سب کام حضرت حق کے تفویض کر دینا چاہیے یہی توکل ہے) کیونکہ اُن کی تدبیر ہماری تدبیر کا نعم العوض ہے (اگر اپنی تدبیر چھوڑ دین گے وہ ہماری کارسازی کرین گے) اور اون کی تدبیر سے تمامی مقاصد حاصل ہو جاوین گے (اسکی ایسی مثال ہے کہ) بچہ جب تک ہاتھ سے پکڑنے کے اور پاؤن سے چلنے کے قابل نہین ہوتا تو باوا کی گردن پر چڑھا چڑھا پھرتا ہے اور جب فضولی کر کے ہاتھ پاؤن نکالتا ہے تو مشقت اور مصیبت مین پڑ جاتا ہے (اسی طرح بندہ کی حالت ہے کہ اگر متوکل ہو کر بیدست و پا ہو جاوے تو حضرت حق جل شانہ کی طرف سے اوسکی کفالت ہوتی ہے اور جو کسب و تدبیر کرتا ہے اوسکو خود اپنا کفیل بننا پڑتا ہے۔

جانہائے خلق پیش از دست و پا	می پریدند از وفا سوے صفا
چون بامر اهبطوا بندی شدند	حبس خشم و حرص و خورسندی شدند
ما عیال حضرتیم و شیر خواہ	گفت الخلق عیال للا لہ
آنکہ او از آسمان باران دہد	ہم تواند کو ز رحمت نان دہد

(وفا مصدر بمعنی وافی و کامل شدن مراد کمال حالت یہ تائید ہے بے دست و پائی کے فضیلت کی اگرچہ توکل کی بے دست و پائی جو اوپر مذکور ہوئی ہے اختیاری ہے اور یہ دست و پائی جسکا ان اشعار مین ذکر ہے اضطراری ہے لیکن نفی اختیار دونون مین مشترک ہے اس سے قیاس کر کے ایک کی فضیلت سے دوسری کی فضیلت کا اثبات صحیح ہو سکتا ہے تو فرماتے ہین کہ) خلائق کی ارواح دست و پا یعنی قید اجسام سے پہلے (عالم تجرد مین) اپنے

کمال حالت کے سبب (کہ تجرد ہے) عالمِ صفا د عالمِ غیب) کی جانب ہین (کہ علائق مادہ سے صاف و منزہ ہے) عروج (معنوی) کیا کرتی تھین (وہ عروج معنوی معرفت و محبت حق تعالیٰ کی ہے جو ارواح و ناسوت مین آنے سے پہلے حاصل تھین) جب حکم اہبطوا کی وجہ سے مقید باجسام ہوگئے (یعنی ارواح کو حکم ہوا کہ جسم سے متعلق ہوجاوٗ جیسے ارشاد ہوا ہے ونفخت فیہ من روحی کذا قال مرشدی چونکہ تعلق جسمانی ارواح کے حق مین عروج سابق کے اعتبار سے تنزل کی حالت تھی اس لیے نفخ کو ہبوط کہدیا پس ہبوط روایت بالمعنی ہے اور اس سے مراد وہ اہبطوا نہین ہے جو قرآن مجید مین بضمن قصہ آدم علیہ السلام مذکور ہے بس روایت باللفظ نہین ہے کیونکہ یہ ہبوط بعد تعلق بالاجسام کے تھا حضرت آدم علیہ السلام کا جسمانی ہونا تو ظاہر ہے اور حدیث اخذ میثاق سے معلوم ہوتا ہے کہ سب کو چیونٹیون کی قد و قامت مین عرفات مین جمع کرکے عہد لیا گیا پس اس سے بنی آدم کا تعید بالاجسام بھی ظاہر ہے غرض جب وہ ارواح مقید بالاجسام کردی گئین) تو (صفات بشریہ) غضب و حرص و فرح مین گرفتار ہوگئین (جسکو افتتاح مثنوی مین شکایت جدائیہا سے تعبیر کیا ہے تو دیکھو بیدست و پائی کی حالت کیسی محمود تھی پس اسی طرح اب باختیار خود بیدست و پا ہوجانا چاہیے آگے بچہ کی تمثیل کو منطبق فرماتے ہین کہ ہم اس بچہ کی طرح بے دست و پا کیون ہوجاوین کیونکہ ہم بھی اوس درگاہ مین مثل عیال و اطفال کے ہین (کہ اون کی تربیت و کفالت کے محتاج ہین) اور ان سے اپنی غذا مانگتے ہین چنانچہ حدیث مین ارشاد ہوا ہے کہ خلائق اللہ تعالیٰ کی کنبہ جمعی اور زیر کفالت ہین تو ایسی حالت مین ہم تدبیر کیون کرین اللہ تعالیٰ ہی سے نہ مانگین کیونکہ، جو ذات پاک آسمان سے بارش عطا فرماتی ہے (جس سے ہم کاشت کی تدبیر کرتے ہین) وہ اسپر بھی تو قادر ہین کہ اپنی رحمت سے روٹی دیدین (تو براہ راست ہی کیون نہ مانگین)۔

باز ترجیح نہادن شیر جہد را بر توکل کردن

گفت شیر آرے ولے رب العباد / نردبانے پیش پاے ما نہاد
پایہ پایہ رفت باید سوے بام / ہست جبری بودن اینجا طمع خام
پاے داری چون کنی خود را تو لنگ / دست داری چون کنی پنہان تو چنگ
خواجہ چون بیلے بدست بندہ داد / بے زبان معلوم شد اورا مراد
دست ہمچون بیل اشارتہاے اوست / آخر اندیشی عبارتہاے اوست

یعنی شیر نے جواب دیا کہ تمہاری تقریر مسلم ہے (کہ کارساز اللہ تعالیٰ ہی ہین) مگر اللہ تعالیٰ نے (مقاصد و ثمرات تک پہونچنے کے لیے اسباب کا) ایک زینہ ہمارے پاؤن کے آگے قائم کردیا ہے پس بام پر ایک ایک پایہ طے کرکے جانا چاہیے (اسی طرح مقاصد تک بذریعہ اسباب پہونچنا چاہیے) اس مقام پر جبری بنجانا (کہ مین زینہ قطع نہین کرتا اللہ تعالیٰ بام پر خود پہونچا دینگے) نری طمع خام ہے جسکا کوئی ثمرہ مرتب نہین ہوگا اور بام تک ہرگز

نہ پہونچے گا، جب تمھارے پاؤن ہین تو اپنے کو لنگ کیون بناتے ہو اور جب تمھارے ہاتھ ہین تو تیشہ کو کیون چھپاتے ہو (اور کام کیون نہین لیتے) فرض کرو کسی آقا نے اپنے غلام کو ایک بیلچہ دیا جس سے زمین کھودتے ہین اور زبان سے کچھ نہ کہا، یقیناً بے زبان سے کہے اُسکو آقا کا مطلب معلوم ہوجاوے گا (کہ زمین کھودنے کا حکم دیا ہے) اسی طرح ہاتھ دینا (جو جوارح ظاہری سے ہے) بیلچہ کی طرح اللہ تعالیٰ کے اشارات ہین (کہ ان سے کام لو) اور اللہ تعالیٰ نے جو انسان مین انجام اندیشی کی قوت رکھی ہے (جو قواے باطنی سے ہے) یہ ایسا ہے جیسے صریح عبارت سے فرمادیا ہو (کہ نقصان کو سوچو یہی سب کسب و تدبیر ہے) پس اللہ تعالیٰ کے نزدیک اُسکا محمود و پسندیدہ ہونا ثابت ہوگیا۔

چون اشارتہاش را بر جان نہی	در وفاے آن اشارت جان دہی
پس اشارتہاش اسرارت دہد	بار بردارد ز تو کارت دہد
حاملی محمول گرداند ترا	قابلی مقبول گرداند ترا
قابل امر وی قابل شوے	وصل جوئی بعد ازان واصل شوے

(حامل بردارندہ۔ محمول برداشتہ شدہ) یعنی جب ثابت ہوا کہ ہاتھ پاؤن دینا اشارہ ہے کسب و عمل کا پس اگر تم اللہ تعالیٰ کے اشارات کو جان و دل سے قبول کرو اور اُن اشارات کے پورا کرنے مین کوشش کرو تو وہ اشارات خداوندی (یعنی اُن پر عمل کرنا) تم کو اسرار و علوم بخشین گے (کیونکہ مجاہدہ سے مشاہدہ حاصل ہوتا ہے) اور تم سے مشقت رفع کرکے ثمرہ دینگے اب تو تم اُن اعمال کو اُٹھاتے ہو پھر وہ اعمال تمکو اُٹھالین گے (یا مجازاً دُنیا مین کہ سبب ہوجاوین عروج روحانی کے اور یا حقیقۃً قیامت مین جیسا حدیث مین ہے) اب تو تم احکام کو قبول کروگے پھر مقبول الٰہی ہوجاؤگے اب تک تم اوامر کے قبول کرنے والے بنوگے پھر قابل درگاہ خداوندی ہوجاؤگے اب (عمل و مجاہدہ سے) طالب وصل ہوگے پھر واصل ہوجاؤگے (پس یہ سب ثمرات کسب و عمل کے ہین اور جوارح و قوی کے تعطل مین یہ دولت کہان نصیب ہوسکتی ہے)۔

سعی شکر نعمتِ قدرت بود	جبر تو انکار آن نعمت بود
شکر نعمت نعمتت افزون کند	کفر نعمت از کفت بیرون کند
جبر تو خفتن بود در رہ مخسپ	تا نہ بینی آن در و درگہ مخسپ
ہان مخسپ ای کاہل بے اعتبار	جز بزیر آن درخت میوہ دار
تاکہ شاخ افشان کند ہر لحظہ باد	بر سرت دائم بریزد نقل و زاد
جبر خفتن درمیان رہزنان	مرغ بے ہنگام کے یابد امان

یعنے سعی و عمل کرنا نعمت قدرت کا شکر ادا کرنا ہے (یعنی اللہ تعالیٰ نے جو صفت قدرت بندہ کو عنایت کی ہی وہ ایک نعمت ہی اُسکا شکر یہی ہے کہ اپنی قدرت کو اعمال نیک مین صرف کرے) اور اعتقاد جبر (نفی اختیار و قدرت)

کرلینا یہ اُس نعمت کا انکار رد کفران ہے اور نعمت کا شکر کرنا نعمت کو بڑھاتا ہے اور کفران کرنا نعمت کو تمھارے ہاتھ سے سلب کردیتا ہے دبس عمل کہ نعمت ہے موجب مزید نعمت ہوگا کہ قدرت و توفیق اعمال حسنہ کی زیادہ ہوگی اور جبر و تعطل کہ کفران ہے موجب سلب نعمت ہوگا کہ روز بروز توفیق مین کمی ہوتی جاویگی جسکا انجام حرمان ہوگا۔

ف اب جاننا چاہیے کہ جبر بالمعنی الاعم یعنی مطلق نفی الاختیار دو قسم ہے ایک وہ جس کا منشا رفساد اعتقاد ہے یعنی یہ اعتقاد کرنا کہ واقع مین بندہ کو کوئی اختیار قوی یا ضعیف دیا ہی نہین گیا یہ جبر مذموم کہلاتا ہے اور فرقہ جبریہ اسی کی معتقد ہین اور اہل حق نے کتاب و سنت سے اسی کو باطل اور رد کیا ہے اور اُسکے قائل ہونے کا اثر اعمال خیر کا ناقص یا متروک ہوجانا اور شہوات مین بیباک و دلیر اور اپنی بیگناہی کا معتقد ہوجاتا ہے دوسرا وہ جس کا منشا غلبہ مشاہدہ اختیار خداوندی ہے یعنی چونکہ حق جل وعلا شانہ کے تصرفات و اختیارات عالم مین جاری وساری دیکھ رہا ہی اس لیے باوجود اس اعتقاد کے کہ ہم کو بھی واقع مین کچھ اختیار دیا گیا ہے اُس اختیار خداوندی کے روبرو اپنے اس اختیار ضعیف کو محض عدم تو نہین مگر کالعدم سمجھتا ہے جیسا وحدۃ الوجود کے مسئلہ مین وجود ضعیف کا مضمحل ہونا وجود قوی کے سامنے بیان کیا گیا ہے یہ جبر محمود کہلاتا ہے اور یہ عارفین کا مذاق ہے اور کتاب و سنت اُسکو رد نہین کرتے بلکہ موید ہین اور اسکے حاصل ہونے کا اثر طاعات کا زائد و کامل ہوجانا اور خلاف مرضی الٰہی ارادون کا فنا ہوجاتا ہے جب یہ قسمین معلوم ہوگئین تو سمجھنا چاہیے کہ ان اشعار مین جو جبر کی مذمت کی گئی شاید کوئی تارک اعمال و عبادات یہ کہتا کہ میرا جبر محمود ہے مذموم نہین اسلیے مولانا اگلی شعر سے اسکا جواب دیتے ہین جسکا خلاصہ یہ ہے کہ تو غیر واصل ہے تیرا جبر جب ہوگا مذموم ہوگا البتہ واصل ہونے کے بعد جبر محمود نصیب ہو سکتا ہے اسی کو ایک مثال کے ضمن مین بیان کیا ہے جس سے دونون جبرون کے نتائج و آثار مین فرق بھی معلوم ہوجاوے گا چنانچہ ارشاد فرماتے ہین کہ مطلق جبر کی مثال ایسی ہے جیسا سونا (کہ اسمین مسلوب الاختیار ہوجاتا ہے) تو تم راہ مین مت سوؤ (یعنی جب تک طریق وصول الی اللہ کو قطع نہین کیا اُسوقت تک جبر کو اختیار مت کرو کیونکہ ایسے وقت مین چونکہ غلبہ مشاہدہ یقیناً حاصل نہین تو وہ جبر جبر مذموم ہوگا صرف نفس نے اپنے آرام کے لیئے اسکو ایک بہانہ تجویز کیا ہے) جب تک اُس (محبوب کے) دروازہ درگاہ کو دیکھ لو (یعنی مقام مشاہدہ تک وصول نہ ہوجاوے) اُسوقت تک مت سوؤ (یعنی جبر اختیار مت کرو) دیکھو خبردار تم کہ کاہل و بے اعتبار ہو (کیونکہ مبتدی کا قائل جبر ہونا نفس کی کاہلی سے ہوتا ہے اسلیے اُسکا اعتبار نہین) جب تک درخت میوہ دار کے نیچے نہ پہونچ جاؤ (کہ وہ مقام وصول و مشاہدہ ہے جسکا ثمرہ قرب و فیوض الٰہیہ ہین) اُسوقت تک مت سونا (یعنی جبر کو اختیار مت کرنا البتہ درخت مشاہدہ تک پہونچ کر اگر سو رہو یعنی جبر اختیار کرلو تو مضائقہ نہین کیونکہ وہ جبر دوسری قسم کا ہوگا کہ محمود ہے اور مضر نہین بلکہ موجب ترقی مراتب قرب ہے جیسا فرماتے ہین کہ (اُس درخت کے نیچے سونے سے) ہر لحظہ ہوائے فیض الٰہی شاخ کو ہلا کر میوہ افشانی کرے اور تمھارے سر پر نقل و زاد (مراتب قرب و علوم و اسرار) کو ریختہ کرے اور جبر مذموم ایسا ہے جیسا کوئی (منزل پر پہونچنے کے قبل) رہزنون کے درمیان سو رہے (تو پوچھو) اسکے کہ بے وقت اُسنے ایک کام کیا مثل مرغ بے ہنگام کے ہوگا

قسم جبر محمود و مذموم

اور مرغ بے ہنگام امن نہیں پاتا جیسا ولایت میں دستور ہے کہ بے وقت اذان کہنے سے اُس مرغ کو ذبح کر ڈالتے ہیں اسی طرح یہ شخص ہلاک ہوگا۔

ور اشارتہاش را بینی زنی — مرد پنداری و چون بینی زنی
این قدر عقلے کہ داری گم شود — سر کہ عقل از وے بپرّد گم شود
زانکہ بے شکری بود شوم و شنار — می برد بے شکر را در قعر نار
گر توکل می کنی در کار کن — کسب کن پس تکیہ بر جبار کن
تکیہ بر جبار کن تا وا رہے — ورنہ افتی در بلاؤ گمرہے

(یہ معطوف ہے اوپر کے شعر چون اشارتہاش را بر جان نہی ارخ پر جو اسکے قبل دسوان شعر ہے) مطلب یہ کہ اگر تم اشارات الٰہی سے (کہ ہاتھ پاؤن دینا اشارہ ہے حکم اعمال نافعہ کی طرف جیسا اوپر بیان ہوا ہے) اعراض کروگے (اور ان جوارح وقویٰ کو معطل کردوگے) تو تم گو اپنے کو مرد سمجھو مگر واقع میں غور کروگے تو عورت ہوگے (کیونکہ بڑا مابہ الامتیاز مرد و زن میں کثرت فہم و قلت فہم ہے) اور چونکہ ان چیزون کا معطل کردینا کفران نعمت ہے جیسا جبر کا کفران ہونا اوپر بیان کیا ہے اور کفران سے نعمت سلب ہوجاتی ہے اس لیے انجام اس تعطل کا یہ ہوگا کہ (تھوڑی بہت جو عقل رکھتے بھی ہو وہ بھی گم ہوجاوے گی اور جس سر سے عقل سلب ہوجاوے (جسمین دماغ ہے جس سے قوت عقلیہ کا تعلق ہے) تو وہ سر مثل دُم ہوجاوے گا (جو محل نجاست ہے کیونکہ بدعقلی بھی ایک قسم کی معنوی گندگی ہے) اور یہ عقل کا گم ہونا اسوجہ سے ہوگا کہ ناشکری بڑی نحوست اور عیب کی بات ہے اور ناشکر آدمی کو قعر جہنم میں لے جاتی ہے (جیسا ابھی جبر کا ناشکری ہونا بیان کیا گیا ہے جب معلوم ہوا کہ ترک اسباب مطلقاً مذموم ہے) پس اگر توکل کرو تو کام کے اندر توکل کرو (یعنی کسب اور کام کرو پھر (اسباب کے اندر اثر بخشنے میں اور اُن پر مسبب کے مرتب ہونے میں) اللہ تعالیٰ پر اعتماد کرو (اور اسباب کو مستقل بالتاثیر مت سمجھو) یہ اعتماد خاص (استقلال تاثیر میں صرف اللہ تعالیٰ پر رکھو تاکہ (گمراہی سے) چھوٹ جاؤ ورنہ (اگر اسباب کو مستقل بالتاثیر سمجھ بیٹھے تو) بلاے گمراہی (فساد عقیدہ) میں پڑجاؤگے)۔

باز ترجیح نہادن نخچیران توکل را بر جہد

جملہ با وے بانگ ہا برداشتند — کان حریصان کاین سبب ہا کاشتند
صد ہزاراند ہزاران مرد و زن — پس چرا محروم ماندند از زمن
صد ہزاران قرن ز آغاز جہان — ہمچو اژدرہا کشادہ صد دہان
مکرہا کردند آن دانا گروہ — کہ ز بن برکندہ شد زان مکر کوہ
کرد مکر و حیلہ آن قوم خبیث — گر ز ما باور نداری این حدیث
کرد وصف مکرہاشان ذوالجلال — لتزول منہ اقلال الجبال

جز کہ آن قسمت کہ رفت اندر ازل	روی ننمود از سگال و از عمل
جملہ افتادند از تدبیر و کار	ماند کار و حکم ہای کردگار
کسب جز نامی مدان ای نامدار	جہد جز وہمی مپندار ای عیار

یعنی اُن نخچیرون نے شیر کو بآواز بلند جواب دیا کہ جن حریفون نے جو لاکھون ہی مرد و زن تھے ان اسباب مین مشقتین برداشت کین وہ (نتائج و مقاصد سے) دنیا مین کیون ناکام رہے لاکھون گروہون نے ابتداے عالم سے (حرص کے مارے) اژدہون کی طرح منہ کھول کر طرح طرح کے ایسے مکر و تدبیرین کین جن سے پہاڑ تک بیخ و بن سے اُکھڑ گئے، یہ مبالغہ ہے یعنی ایسی قوی تدبیرین تھین کہ پہاڑون کو ہلا دیا اور ممکن ہے کہ حقیقی معنے مراد لیے جاوین کیونکہ عقلا نے پہاڑون کے تراشنے اور اور اڑانے کی صنعتون کا استعمال ہمیشہ سے کیا ہے چنانچہ قرآن مجید مین بھی اسقدر مذکور ہے وتنحتون من الجبال بیوتا غرض اُس قوم خبیث (کفار) نے (بمقابلہ حضرت انبیاء علیہم السلام کے طرح طرح کے (قوی) حیلے کیے اور اگر ہمارے کہنے سے اثبات کا یقین نہ آوے (کہ اُن کے حیلے ایسے قوی تھے جیسا مذکور ہوا) تو اللہ تعالی نے بھی اُن کے مکرون کا بیان فرمایا ہے (جہان قرآن مجید مین یہ آیت ہے وان کان مکرہم لتزول منہ الجبال جسکو مولانا نے بطور روایت بالمعنی کے دوسرے لفظون مین ذکر کیا ہے جسکا ترجمہ یہی ہے کہ اُن مکرون سے بڑی بلند پہاڑ ٹل جاتے تھے (مگر باوجود اتنی کوششون کے) بجز اُس تقدیر الٰہی کے جو ازل مین مقرر ہو چکا تھا اُن کا عمل و جہد و مکر کوئی اظہار نہ ہوا سب بیکار ہو گئے اور کام سب گڑ گئے صرف اللہ تعالیٰ کا کام اور حکم باقی رہ گیا غرض معلوم ہوا کہ کسب بجز ایک نام (اور لفظ) کے کچھ نہ سمجھنا چاہیے اور کوشش کو بجز ایک خیال کے گمان نہ کرنا چاہیے (مراد تشبیہ ہے کہ بہت ہی ضعیف ہے مثل اسم بلا مسمی اور تخیل غیر واقعی کے عیار زیرک)۔

نگریستن عزرائیل علیہ السلام بر مردی و گریختن مرد در سرای سلیمان علیہ السلام و تقریر ترجیح توکل بر جہد

سادہ مردی چاشتگاہی در رسید	در سرا عدل سلیمانی دوید
روش گشتہ زرد و ہر دو لب کبود	پس سلیمانؑ گفت ای خواجہ چہ بود
گفت عزرائیلؑ در من این چنین	یک نظر انداخت پر از خشم و کین
گفت ہین اکنون چہ میخواہی بخواہ	گفت فرما باد را ای جان پناہ
تا مرا زینجا بہندستان برد	بو کہ بندہ کان طرف شد جان برد
پس سلیمانؑ کرد برباد این برات	برد باد او را بسوی سومنات
باد را فرمود تا او را شتاب	برد سوی خاک ہندستان بر آب

بادرا فرمود تا اورا شتاب
برد سوی خاک ہندستان بر آب

تک ز درویشی گریزانند خلق
لقمۂ حرص و امل زانند خلق

ترس درویشی مثال آن ہراس
حرص و کوشش را تو ہندستان شناس

(اس حکایت مین مضمون بالا کی تائید ہے کہ تدبیر بمقابلہ تقدیر کے نافع نہین ہوتی حاصل قصہ کا یہ ہے کہ) ایک سادہ لوح آدمی چاشت کے وقت حضرت سلیمان علیہ السلام کی دار العدالت مین دوڑا ہوا پہونچا منھ تو زرد اور دونون ہونٹھ نیلے (جیسے خوف کی حالت مین ہوجاتا ہے) حضرت سلیمان علیہ السلام نے فرمایا میان کیا ہوا خیر ہے کہنے لگا کہ حضرت عزرائیل علیہ السلام نے مجھکو غصہ اور کینہ سے ایک نظر گھور کر اس طرح دیکھا کہ مین خوف زدہ ہوگیا (کچھ بعید نہین کہ حضرت عزرائیل علیہ السلام کو اُسنے دیکھا ہو اور بطور علم ضروری پہچانتا ہو) حضرت سلیمان علیہ السلام نے فرمایا پھر اب کیا چاہتا ہے اوسکی درخواست پر عرض کیا کہ اب آپ ہی میری جان کے لیے پناہ ہوسکتے ہین ہوا کو حکم دیجیے کہ مجکو یہان سے ہندستان مین پہونچا دے شاید اگر اُدھر چلا جاؤن تو جان کو بچاسکون آپ نے ہوا کو حکم دیا کہ فوراً اُسکو پانی کی راہ سے (کہ نزدیک ہے) ملک ہندوستان مین پہونچا دے اور اُس کو ایسا حکم قطعی دیا گویا اوسپر پروانہ جاری کردیا کہ (ہندوستان کے حصون مین سے) اسکو سومنات پہونچا دے اور ہوا نے فی الفور وہان پہونچا دیا (اب مولانا بطور انتقال کے فرماتے ہین کہ دیکھو اسی طرح لوگ فقر و فاقہ سے بھاگ رہے ہین اور اسی وجہ سے حرص و طول امل کا لقمہ بن رہے ہین اس خوف فقر کو اوسی شخص کے خوف کے مثل سمجھو اور حرص و کوشش کو ہندوستان سمجھو یعنی جیسے ہندوستان مین جانا اُسکو مفید نہ ہوا جیسا آتا ہے اسی طرح حرص و کوشش مفید نہین ہوتی کہ فقر سے بچالے)

روز دیگر وقت دیوان و لقا
شہ سلیمانؑ گفت عزرائیلؑ را

کان سلیمان را بخشم از چہ سبب
بنگریدی باز گو اے پیک رب

اے عجب این کردہ باشے بهر آن
تا شود آوارہ او از خان و مان

گفتش ای شاہ جہان بیزوال
فہم کژ کرد و نمود او را خیال

من درو از خشم کے کردم نظر
از تعجب دیدمش در رہ گذر

کہ مرا فرمود حق کامروز ہان
جان او را تو بہندستان ستان

دیدمش اینجا و بس حیران شدم
در تفکر رفتہ سرگردان شدم

از عجب گفتم گر او را صد پرست
زو بہندوستان شدن دور اندرست

چون بامر حق بہندستان شدم
دیدمش آنجا و جانش بستدم

تو ہمہ کار جہان را ہم چنین
کن قیاس و چشم بکشا و ببین

از کہ بگریزیم از خود اے محال
از کہ برتابیم از حق اے وبال

یعنی دوسرے روز جب عدالت کا وقت ہوا اور عزرائیل علیہ السلام سے ملاقات ہوئی تو حضرت سلیمان علیہ السلام نے ان سے پوچھا کہ کیا سبب تم نے اُس (غریب مسلمان) کو (اس طرح) غصہ سے دیکھا بڑے تعجب کی بات ہے کیا اس لیے ایسا کام کیا کہ وہ اپنے خان و مان سے آوارہ ہو جاوے وہ بولے کہ اے عالم بے زوال (دین) کے بادشاہ اُسکو غلط فہمی ہوئی اور (میرا غصہ محض اسکے خیال مین معلوم ہوا ورنہ واقع مین) مین نے اُسکو غصہ سے کب دیکھا تھا بلکہ اسکو راہ مین تعجب سے (ضرور) دیکھتا تھا کیونکہ اللہ تعالی نے حکم دیا تھا کہ آج ہندوستان مین اُسکی روح قبض کرو تو مین اُسکو یہان دیکھکر حیران ہوا اور فکر مین سرگردان تھا اور تعجب سے (دل مین) کہہ رہا تھا کہ اگر اسکے سیکڑون بال و پر بھی نکل آدین تب بھی ہندوستان پہونچنا اس سے بعید ہے پھر جب اللہ تعالی کے حکم سے ہندوستان پہونچا تو اسکو وہان دیکھا اور جان قبض کرلی (اب نتیجہ حکایت بتلایا جاتا ہی کہ تم تمام جہان کا کارخانہ ایسا ہی سمجھ لو اور خوب قیاس کرلو اور آنکھ کھولکر دیکھ لو کہ بندہ تقدیر سے بھاگتا ہے اور تقدیر ہی مین پھنس جاتا ہے) بھلا ہم کس سے بھاگ رہے ہین کیا اپنی ذات سے بھاگتے ہین یہ تو محال ہے (یعنی جس طرح اپنی ذات سے بھاگنا محال ہے اسی طرح اللہ تعالی سے جو کہ جان سے بھی زیادہ قریب ہین بھاگنا زیادہ محال ہے چنانچہ دوسرے مصرعہ مین اسکی توضیح ہے کہ) ہم کس سے منھ پھیر رہے ہین کیا حق تعالی سے منھ پھیرتے ہین یہ تو بڑا وبال ہے ۔

باز ترجیح نہادن شیر جہد را بر توکل و فوائد جہد بیان کردن

شیر گفت آرے ولیکن ہم بہ بین — جہدہاے انبیا و مرسلین
سعی ابرار و جہاد مومنان — تا بدین ساعت ز آغاز جہان
حق تعالی جہد شان را راست کرد — انچہ دیدند از جفا و گرم و سرد
حیلہ ہاشان جملہ حال آمد لطیف — کل شیئ من ظریف ہو ظریف
دامہاشان مرغ گردونی گرفت — نقصہاشان جملہ افزونی گرفت
جہد میکن تا توانی اے کیا — در طریق انبیا و اولیا
با قضا پنجہ زدن نبود جہاد — زانکہ این را ہم قضا بر ما نہاد
کافرم من گر زیان کردست کس — در رہ ایمان و طاعت یکنفس
سر شکستہ نیست این سر را مبند — یکدو روزک جہد کن باقی بخند

یعنی شیر نے جواب دیا کہ تمہارا قول مسلم ہے لیکن حضرات انبیاء و مرسلین علیہم السلام کی کوششین (اشاعت دین مین) اور نیک لوگون کی سعی اور مومنین کا جہاد ابتداے عالم سے لے کر اسوقت تک جو کچھ ہوا ہے یہ سب بھی تو دیکھنا چاہیے کہ آخر انھون نے جو کچھ سختی اور گرم و سرد جھیلا اللہ تعالی اُن کی محنت راست لائے اور اُنکی

تدبیرین ہر حال مین لطیف رہین اور کیون نہ ہو جو چیز اچھے کی طرف سے ہو گی لامحالہ اچھی ہی ہو گی (وہ حضرات اچھے تھے اون کی تدبیرین بھی سب اچھی تھین) اون کے دامون نے آسمانی مرغ پکڑے (یعنی اُن کی تدابیر باعث حصول مراتب عالیہ ہوئین) اور اُن کے دین مین جو (باعتبار اشاعت کے نہ خود دین کی ذات مین کمی تھی اوس نے ترقی حاصل کی (جب تدبیر وسعی کا سنت انبیاء اور اولیاء ہونا ثابت ہوا) تو اے مرد زیرک تمسے جہان تک ممکن ہو انبیاء و اولیاء کے طریقہ مین کوشش کرو (اور ابتدائے حکایت مین جو نخچیرون کا مقولہ مذکور ہے سہ با قضا پنجہ مزن الخ اسکا جواب یہ ہے کہ) جہاد کرنا مقابلۂ قضا نہین کیونکہ اسکو بھی تو قضا ہی نے مقرر کیا ہے (کہ جہاد کروگے تو اعلاء کلمۃ اللہ اوسپر مرتب ہو گا یعنی یہ تاثیر بھی قضا و قدر کے موافق ہے) کا فرم کہکر حلف کرتا ہون اگر ایمان وطاعت کی راہ مین (کوشش کر کے) کسی نے بھی زیان اُٹھایا ہو (اور دست وپا کی سلامتی مین اون کو معطل کر دینا ایسا ہے جیسا سر مین چوٹ نہ لگی ہو اور اسکو باندھے پھرتا ہو سو ہر شخص اس کو نامعقول سمجھتا ہے اسی مضمون کو فرماتے ہین کہ) تمہارا سر تو ماشاء اللہ شکستہ نہین پھر کیون اسکو باندھتے ہو تھوڑے دنون ذرا کوشش کر لو (جس سے کچھ ذخیرۂ اعمال جمع ہو جاوے) پھر ابد الآباد تک خوش وخرم گزارنا ؎

بد محالے جست کو دنیا بہ جست		نیک حالے جست کو عقبی بہ جست	
مکرہا در کسب دنیا بار دست		مکرہا در ترک دنیا وار دست	
مکر آن باشد کہ زندان حفرہ کرد		آنکہ حفرہ بست آن مکری ست سرد	
این جہان زندان وما زندانیان		حفرہ کن زندان و خود را وا رہان	

(اوپر جد و تدبیر کی ترغیب تھی شاید اسکو کوئی عام سمجھ جاتا اِس لیے تعیین مراد کی جاتی ہے کہ مقصود طلب آخرت مین ترغیب دینا ہے نہ طلب دنیا مین کیونکہ جس نے دنیا کو طلب کیا اُسنے ایک بری اور باطل چیز کو طلب کیا اور جس نے آخرت کو طلب کیا اوسنے ایک محمود حالت کو طلب کیا کسب دنیا مین تدبیر ومکر کرنا محض سرد و خام ہے اور ترک دنیا کے لیے تدبیر کرنے کے باب مین آیات واحادیث وارد ہین (پس مکر کی دو قسم ہو گئین ایک مکر محمود ترک دنیا کے لیے دوسرا مکر مذموم کسب دنیا کے لیے) کام کا مکر (یعنی مکر محمود) تو یہ ہے کہ زندان مین سوراخ کردے (اور اوس سے نکل جاوے) اور جس نے پہلا سوراخ بھی بند کر دیا ہو ایسی تدبیر تو محض لغو ہی (اور مکر مذموم مین داخل ہے) کیونکہ زندان مین زیادہ مقید ہو جاوے گا آگے زندان کی تفسیر کیجاتی ہے کہ) یہ دنیا ایک زندان ہی جیسا حدیث مین ہی الدنیا سجن المومن) اور ہم سب زندانی ہین اسمین کوئی سوراخ کر کے اپنی رہائی کا سامان کرو (یعنی اسکے تعلقات قطع کرنے کی کوشش کرو یہ مکر محمود ہو گا نہ یہ کہ اوسکو بڑھا کر اوسمین زیادہ پھنسو کہ یہ مکر مذموم ہی بعد اس تقیید کے یہ مضمون شعر کے لیے اس طرح مفید ہو سکتا ہے کہ قوت حلال کی تلاش بھی داخل طاعت و دین ہے)

چیست دنیا از خدا غافل بدن		نے قماش و نقرہ و فرزند و زن	

مال را گر بہر دین باشی حمول — نعم مال صالح خواندش رسول

آب در کشتی ہلاک کشتی ست — آب اندر زیر کشتی پشتی ست

چونکہ مال و ملک را از دل براند — زان سلیمان خویش جز مسکین نخواند

کوزۂ سر بستہ اندر آب زفت — از دل پر باد فوق آب رفت

باد درویشی چو در باطن بود — بر سر آب جہان ساکن بود

آب نتواند مرا ورا غوطہ داد — کش دل از نفخۂ الٰہی گشت شاد

گرچہ جملہ این جہان ملک وی ست — ملک در چشم دل او لاشے ست

پس دہان دل بہ بند و مہر کن — پر کنش از باد کبر من لدن

(اوپر کے اشعار مین ترکِ دنیا کی ترغیب تھی اب دنیا کی حقیقت تبلاتے ہین کہ) دنیا خدا تعالیٰ سے غافل ہونے کا نام ہے نہ کہ متاع و نقرہ و فرزند و زن کا نام (تحقیق اسکی یہ ہے کہ دنیا اصل مین اوس حالت کا نام ہے جو موت کے قبل انسان پر گذر رہی ہے خواہ محمود ہو یا مذموم اگر وہ مانع عن الآخرۃ ہے تو دنیاے مذموم ہے اور اکثر لفظ دنیا اسی معنی مین استعمال کیا جاتا ہے اور اگر مانع عن الآخرۃ نہین ہے تو دنیاے محمود ہے اس مقام پر بھی ارشاد فرما رہے ہین کہ ہمنے جو مذمت دنیا کی بیان کی ہے وہ دنیاے مذموم کی ہے نہ دنیاے محمود کی کیونکہ) مال کو اگر دین کے لیے اپنے پاس رکھو تو اُسکے حق مین تو رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے نعم المال الصالح للرجل الصالح یعنی نیک آدمی کے لیے نیک مال اچھی چیز ہے (غرض مال دنیا مضر نہین حب دنیا قلب مین مضر ہے اور اسکی ایسی مثال ہے کہ) پانی اگر کشتی کے اندر بھر جاوے تو کشتی کی بربادی ہے اور اگر کشتی کے نیچے (دبا ہوا) رہے تو اوسکی (رفتار مین) معین ہے (پس دنیا مثال پانی کے ہے اور قلب مثال کشتی کے اگر دنیا اور اوسکی محبت قلب کے اندر چلی گئی تو قلب کی ہلاکت ہے اور اگر دنیا قلب سے باہر صرف ہاتھ مین رہے تو معین دین ہو سکتی ہے) یہی وجہ ہے کہ حضرت سلیمان علیہ السلام نے باوجود اس حشمت و ثروت کے) چونکہ مال و ملک کو دل سے نکال رکھا تھا اس لیے اپنی نسبت کبھی بجز مسکین کے (لفظ بادشاہ وغیرہ نہین فرمایا) (کذا قال مرشدی مثلاً بلقیس کو نامہ لکھا اوسکے عنوان مین یہ کلمات تھے انہ من سلیمان۔ ورنہ سلاطین کی عادت ہے کہ اپنے نام کیساتھ کچھ القاب و مناصب ضرور لگاتے ہین نہ صرف اپنا نام لکھنا جو شعار مساکین کا ہے یہی معنی ہین اپنے کو مسکین کہنے کے اِس سے معلوم ہوا کہ دنیا داری دل مین دنیا ہونے کا نام ہے نہ صرف ملک اور قبضہ مین ہونے کا اوسکی دوسری مثال یہ ہے کہ) ایک کوزہ کا منھ بند کر دو اور بڑے گہرے پانی مین چھوڑ دو چونکہ اُس کے قلب (جوف) مین ہوا بھری ہے اسوجہ سے وہ پانی کے اوپر تیرتا ہے اسی طرح اگر درویشی (و رجوع الی اللہ) کی ہوا باطن کے اندر ہو تو وہ آب دنیا کے اوپر ساکن (و مطمئن) رہے گا (اوسکی محبت مین ہرگز غرق نہ ہوگا) اور ایسے شخص کو آب دنیا کبھی غوطہ نہ دے سکیگا کیونکہ اوسکا قلب اللہ تعالیٰ کی پھونک سے (کہ اوسمین اپنی محبت و معرفت بھر دی ہے) شادان و فرحان ہے اگر (فرضاً) سارا جہان بھی اوسکے ملک مین آ جاوے جب بھی تمام ملک و سلطنت اوسکی نظر قلب مین محض لاشَے

(جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ جس قلب مین محبت و معرفت ہو مثل کوزۂ سر بستہ کے وہ غرق دنیا نہین ہوتا پس تم کو چاہیے کہ قلب کا منھ بند کرکے اوسپر مہر کردو (یعنی غیر اللہ کی محبت مت آنے دو) اور ہواے عظمت خداوندی سے اوسکو پر کردو (پس وہ مثل اوس کوزہ سر بستہ کے ہوجاوے گا کہ اندر ہوا بھر کر اوپر سے بند کردیا اور بعض نسخون مین بادگیر ہے۔ بادگیر اوس سوراخ کو کہتے ہین جو ہوا کے رخ پر مکان وغیرہ مین رکھدیا جاتا ہے یا بادبان کو کہتے ہین کذا قال مرشدی من لدن کے معنی ہین از نزد کے مراد از نزد حق ہے مطلب یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ کے پاس سے ہواے فیوض آنے کے لیے روزن قلب کھول دو۔ یا بادبان غیب سے فیض لے لو مقصود ظاہر ہے۔

کسب کن جہدے نما سعیے بکن ۔ تا بدانی سر علم من لدن
جہد حق ست و دوا حق ست و درد ۔ منکر اندر نفی جہدش جہد کرد
گرچہ این جملہ جہان پر جہد شد ۔ جہد کے در کام جاہل شہد شد

(یہ اس سرخی کی ابتدائی اشعار سے مرتبط ہے جسمین شیر کی جانب سے کسب و تدبیر کی ترجیح بیان کی گئی ہے درمیان مین دنیا کی حقیقت بطور جملہ معترضہ کے آگئی تھی پس تقریر بالا پر بطور نتیجہ کے مرتب کرکے فرماتے ہین کہ) کسب و جہد کرو سعی کرو تا کہ تم کو اوس علم کا جو اللہ تعالیٰ کی جانب سے ہے راز معلوم ہو (کہ اسباب و مسببات کے ارتباط مین کیا کیا حکمتین ہین) جہد بیشک حق ہے دوا حق درد حق ہے (پس درد سبب ہوتا ہے تحریک استعمال دوا کا پھر یہ تحریک سبب ہوجاتا ہے کہ دوا کی تحصیل و استعمال مین جہد کیا جاوے یہ سب دلیل ہے اسباب کے حق ہونے کی اور جہد کا حق ہونا یہان تک ثابت ہے کہ) خود منکر جہد بھی نفی جہد مین جہد سے کام لے رہا ہے (اگر جہد باطل محض ہی تو یہ شخص اوس سے کیون کام لیتا ہے لیکن جس شخص کی طبیعت ہی مین جہالت ہو تو اوسکا تو یہ حال ہے کہ) اگرچہ تمام عالم جہد سے پر ہو رہا ہے (اور شب و روز اسکا سلسلہ جاری ہے) مگر پھر بھی جہالت والے کے تالو مین وہ شہد ہوکر کب لگے گا (یعنی وہ کب اسکو شیرین و مقبول سمجھے گا۔

مقرر شدن ترجیح جہد بر توکل و تسلیم

زین نمط بسیار برہان گفت شیر ۔ کز جواب آن جبریان گشتند سیر
روبہ و آہو و خرگوش و شغال ۔ جبر را بگذاشتند و قیل و قال
عہدہا کردند با شیر ژیان ۔ کاندرین بیعت نیفتد در زیان
قسم ہر روزش بیاید بے ضرر ۔ حاجتش نبود تقاضاے دگر
عہد چون بستند و رفتند آن زمان ۔ سوے مرعیٰ ایمن از شیر ژیان
جمع بنشستند یکجا آن وحوش ۔ اوفتادہ درمیانِ جملہ جوش

هر کسے تدبیر و رائے می زدند — هر یکے در خون هر یک می شدند
عاقبت شد اتفاق جمله شان — تا بیاید قرعهٔ اندر میان
قرعه بر هر که او فتد او طعمه است — بے سخن شیر ژیان را لقمه است
هم برین کردند آن جمله قرار — قرعه آمد سیر بسر را اختیار
قرعه بر هر کو فتادے روز روز — سوے آن شیر او دویدے همچو یوز

یعنی اسی طریق سے شیر نے بہت سے دلائل بیان کیے جس کے جواب سے وہ جبری نخچیر سیر ہو گئے (یعنی گنجائش جواب نہ رہی) اور سب نے جبر کو اور قیل وقال کو ترک کر دیا اور شیر ژیان سے عہد کیا کہ اس عہد مین شیر نقصان نہ اُٹھاویگا اور اُسکے پاس ہر روز کا حصہ بلا تکلف پہونچ جایا کریگا اور اُسکو مکرر تقاضا کرنے کی ضرورت واقع نہو گی اور عہد و پیمان کر کرا کر بخوف ہو کر چراگاہ پہونچے اور سب ایک جگہ جمع ہو کر بیٹھے اور سب مین ایک شور ہو رہا تھا اور ہر ایک مختلف راے اور تدبیر لگا رہا تھا اور ہر ایک دوسرے کی جان کا لاگو ہو رہا تھا (یعنی ہر ایک اس فکر مین تھا کہ خود بچ جاؤن اور شیر کی غذا بننے کو دوسرا جاوے) آخر سب کا اسپر اتفاق ہوا کہ قرعہ نکالا جایا کرے جسپر قرعہ واقع ہو جایا کرے وہی شیر کی غذا اور لقمہ تجویز کیا جاوے اس پر سب کی راے قرار پا گئی اور قرعہ سب کو پسند آیا پس یہ معمول ہو گیا کہ جسپر قرعہ واقع ہو جاتا وہی شیر کے پاس دوڑ چلا جاتا جس طرح چیتا دوڑتا ہے (یعنی جلدی سے)

انکار کردن نخچیران بر خرگوش در تاخیر رفتن بر شیر

چون بخرگوش آمد این ساغر بدور — بانگ زد خرگوش کاخر چند جور
قوم گفتندش که چندین گاه ما — جان فدا کردیم در عهد و وفا
تو مجو بدنامی ما اے عنود — تا نه رنجد شیر رو تو زود زود

یعنی جب خرگوش کی باری آئی (کہ شیر کی غذا کے لیے جاوے) اوسنے شور مچایا کہ آخر ایسا ظلم کبتک ہوا کریگا دوسرے نخچیر بولے کہ (دیکھ) اتنی مدت تک ہم ایفاے عہد مین اپنی جان فدا کرتے رہے (کہ شیر کا لقمہ بنا کیے تاکہ بدعہدی نہ ہو) تو ہم کو بدنام مت کر اب تو جلدی جا تاکہ شیر رنجیدہ نہ ہو جاوے (عنود سرکش) ـ

جواب گفتن خرگوش نخچیران را مهلت خواستن

گفت اے یاران مرا مهلت دهید — تا بمکرم از بلا بیرون جهید
تا امان یابد بمکرم جان تان — ماند این میراث فرزندان تان
هر پیمبر امتان را در جهان — همچنین تا مخلصے میخواندشان
کز فلک راه برون شو دیده بود — در نظر چون مردمک پیچیده بود

مردمش چون مردمک دیدند خرد　　در بزرگی مردمک کس رہ نہ برد

(بیرون شو یعنی بیرون شدن) خرگوش بولا کہ مجکو ذرا مہلت دو تاکہ میری تدبیر سے اس (روزانہ) مصیبت سے بچ جاؤ اور تمھاری جانون کو امن حاصل ہو جاوے اور یہ چراگاہ میراث تمھارے فرزندون کو ملے (ورنہ اگر یہی سلسلہ رہا تو ایک روز یون ہی سب کا خاتمہ ہو جاوے گا اور چراگاہ شیر کے قبضہ مین جاوے گی آگے بطور انتقال کے مولانا کا مقولہ ہے کہ) اسی طرح تمام حضرات انبیاء علیہم السلام اپنی اپنی امت کو ان کے مخلص (طریق نجات) کی طرف بلاتے رہے ہین کیونکہ وہ حضرات اس عالم دنیا سے (جو محدود بہ فلک ہے) باہر جانے کا رستہ (نور بصیرت سے) مشاہدہ فرماتے ہوئے تھے (اور اسی راہ سے اپنی امت کو لے جانے کی کوشش فرماتے تھے کیونکہ حضرات انبیاء علیہم السلام کی تمامتر مساعی کا حاصل مقصود یہی رہا ہے کہ دنیا سے بے تعلقی اور آخرت سے تعلق ہو مگر عوام نہ جانتے تھے کہ ان حضرات کو اس درجہ کا مشاہدہ حاصل ہے کیونکہ نظر عوام مین مردمک چشم کی طرح وہ حضرات بچیدہ یعنی مستور تھے (یس مردمک ظاہر مین بہت صغیر الجثہ اور قلیل المقدار ہے سرسری نظر مین یہ گمان نہین ہوتا کہ اسمین اتنی بڑی صفت مشاہدہ کی ہوگی مگر دیکھو صفت بینائی مین کیسی کامل ہے اسی طرح) لوگون نے ان حضرات کو مردمک کی طرح خرد حقیر سمجھا مگر مردمک کی بزرگی مین کسی نے غور نہ کیا۔

اعتراض نخچیران بر سخن خرگوش

قوم گفتندش کہ اے خرگوش زار　　خویش را اندازۂ خرگوش دار

ہین چہ لافست این کہ از تو مہتران　　در نیاوردند اندر خاطر آن

معجبے یا خود قضامان در پیست　　ورنہ این دم لائق چون تو کے ست

(از متعلق مہتران دم سخن و دعوی) یعنی نخچیر بولے کہ اے خرگوش حقیر اپنے آپ کو خرگوش کے ہی مرتبہ مین رکھنا چاہیے یہ کیا واہیات شیخی کی باتین بگھار رہا ہے کیونکہ جو تجھ سے بڑے ہین وہ تو خیال مین بھی ایسی بات نہین لائے پس یا تو تو خود پسندی مین مبتلا ہو رہا ہے یا ہم سب کی قضا آئی ہے (یہ تردید بطور مانعۃ الخلو کے ہے) یہ لمبے چوڑے دعوے تجھ جیسے شخص کے تو مناسب نہین ہین (کیونکہ تو ہر طرح حقیر ہے)۔

جواب باز گفتن خرگوش نخچیران را

گفت اے یاران حقم الہام داد　　مر ضعیفے را قوی رائے فتاد

انچہ حق آموخت مر زنبور را　　آن نباشد شیر را و گور را

خانہا سازد پر از حلواے تر　　حق بر و آن علم را بگشاد در

انچہ حق آموخت کرم پیلہ را　　ہیچ پیلے داند آن گون حیلہ را

یعنی خرگوش نے کہا کہ (واقع میں میں ضعیف و حقیر ہون کیا میں اور کیا میری رائے مگر یہ میری رائے کا نتیجہ نہین ہے بلکہ حق تعالیٰ نے مجکو الہام کیا ہے (اوس الہام کی وجہ سے) ایک ضعیف کے دل مین ایک قوی رائے آگئی (اور مخلوق ضعیف کو الہام ہونے مین تعجب نہین دیکھو اللہ تعالیٰ نے جو بات زنبور شہد کو (الہام سے) سکھلائی ہے (جیساکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے واوحی ربک الی النحل) وہ بات شیر اور گورخر مین باوجود انکے کہین قوی تر ہونیکے کہان ہی کیونکہ وہ پھول چوسکر شہد طیار کرتی ہے گھر کیسا خوبصورت بناتی ہے شیر وغیرہ کو یہ بات کہان نصیب ہے چنانچہ فرماتے ہین کہ) وہ ایسے ایسے گھر بناتی ہے جو حلوائے تر (شہد) سے پر ہوتے ہین حق تعالیٰ نے اس علم خاص کا دروازہ اوسپر کشادہ فرمادیا اسی طرح حق تعالیٰ نے کرم ابریشم کو جو کچھ تعلیم فرمادیا ہے (ریشم بنانا) ہاتھی (اتنا بڑا جانور ہے مگر وہ اس تدبیر کو نہین جانتا (پس معلوم ہوا کہ الہام کا دار و مدار قوت و ضعف پر نہین ہے)۔

آدم خاکی ز حق آموخت علم　　تا بہفتم آسمان افروخت علم
نام و ناموس ملک را در شکست　　کوری آن کس کہ با حق در شک است
زاہد ششصد ہزاران سالہ را　　پوز بندے ساخت آن گوسالہ را
تا نتاند شیر علم دین کشید　　تا نگردد گرد آن قصر مشید
علمہاے اہل حس شد پوز بند　　تا نگیرد شیر ازان علم بلند

(پوز بضم باے فارسی وواو مجہول گرداگرد دہان ویوز بند تسمہ کہ بر دہان گوسالہ بندند تا شیر کشیدن نتواند یہ بھی مضمون بالا کی تائید ہی کہ اللہ تعالیٰ ضعیف کو وہ علم والہام دیدیتے ہین جو قوی کو نہین نصیب ہوتا چنانچہ حضرت آدم علیہ السلام باوجودیکہ عنصر خاک سے بنے تھے جو تیرہ و پست ہے اور ابلیس عنصر نار سے بنا تھا جو روشن و بلند ہے مگر پھر بھی) حضرت آدم علیہ السلام نے تو حق تعالیٰ سے علم (اسماء) سیکھ لیا اور آسمان ہفتم تک علم نے (سب چیزون کو انپر) روشن کردیا یا یون کہا جاوے کہ اونھون نے اپنے علم کو عالم بالا تک روشن اور ظاہر کردیا (کہ سب ملائکہ علویہ کو آپ کا عالم ہونا معلوم ہوگیا جس سے) ملائکہ کے فخر و جاہ کو شکستہ کردیا (یعنی وہ دعوے علم سے دست بردار ہوگئے چنانچہ قرآن مجید مین ہی قالوا سبحانک لا علم لنا) اسپر بھی جو حق تعالیٰ کی قدرت مین شک رکھتا ہو اوسکا اندھا پن ہے (غرض خاکی کو تو یہ رتبہ دیا اب اس ناری کا حال سنو کہ) چھہ لاکھ سال کا جو (عابد و) زاہد تھا (یعنی شیطان) اکو حماقت و جہالت مین مثل گوسالہ کے تھا اوسکے منہ پر ایک چھینکا (جہل و ظلمت رائے کا) چڑھا دیا تاکہ علم دین کا (جس سے حقیقت آدم کو دیکھ سکتا دودھ نہ) پی سکے اور تاکہ اوس قصر بلند (حقیقت آدمؑ) کے گرد نہ پھر سکے (کہ اوسکے حسن و جمال و فضل و کمال دیکھ لیتا اور شیطان کی کیا تخصیص ہے) تمام اہل حس کے (جن کے علم کا اثر قلب تک نہین پہونچا جیسے فلاسفہ وغیرہ علوم (اون کے لیے) مثل پوز بند کے ہوجاتے ہین کہ علم عالی (معرفت حق و حقائق) سے حصہ نہ لے سکین۔

قطرۂ دل را یکے گوہر فتاد　　کان بدریاہا و گردون ہا نداد

(یہ بھی تائید ہے مضمون بالا کی کہ علم کا دار و مدار قوت و ضعف ظاہری پر نہین چنانچہ قلب کو جو ایک قطرۂ خون ہی

ایک ایسا جوہر (علم و عقل) ملا ہو) بڑے بڑے دریاؤن کو بلکہ آسمانون کو بھی نہین دیا گیا (باوجودیکہ مقدار مین ان دریاؤن اور آسمانون کے روبرو بیچارے قلب کی کچھ بھی حقیقت نہین ان سب مثالون سے واضح ہو گیا کہ کسی شئے کی ظاہری حالت پر نظر کرنا نہ چاہیے بلکہ باطن و حقیقت کو دیکھنا چاہیے ممکن ہے کہ کوئی چیز ظاہر مین ادنی ہو مگر باطنی حالت مین اعلی ہو یا ظاہر مین دو چیزین برابر ہون اور باطن مین تفاوت ہو آگے اسی پر تفریع فرمائی این

چند صورت آخر اے صورت پرست ‏ ‏ ‏ جان بی معنیت از صورت نرست
گر بصورت آدمی انسان بُدے ‏ ‏ ‏ احمد و بوجہل ہم یکسان بُدے
احمد و بوجہل در بتخانہ رفت ‏ ‏ ‏ زین شدن تا آن شدن فرقیست زفت
این در آید سر نہند اورا بتان ‏ ‏ ‏ او در آید سر نہد چون امتان

(ظاہر کے غیر معتبر باطن کے معتبر ہونے پر تفریع ہے کہ جب تم کو ظاہر و صورت کا غیر معتبر ہونا معلوم ہو گیا تو کب تک ظاہر پرستی کرتے رہو گے اور اسی ظاہر پرستی کی بدولت اب تک تمھاری جان بے معنی (بے فہم صورت سے نہین نکلی اور باطن شئی تک نہ پہونچی) حالانکہ محض صورت سے کچھ نہین ہوتا کیونکہ اگر آدمی صرف صورت ہی سے انسان (حقیقی موصوف بصفات انسانیت) ہوتا تو احمد صلی اللہ علیہ وسلم اور ابوجہل بھی یکسان ہوتے (کیونکہ صورت بشریہ مین تو کچھ فرق نہین حالانکہ دونون مین باطنا زمین و آسمان کا فرق ہے) اور دیکھیے احمد اور ابوجہل بتخانہ مین گئے (تو بتخانہ کے اندر جانا صورۃ و ظاہرا فعل مشترک ہے مگر پھر بھی ایک کے جانے سے دوسرے کے جانے مین بڑا فرق ہے (وہ یہ کہ احمد صلے اللہ علیہ وسلم جو تشریف لاتے ہین تو آپ کے روبرو بت سرنگون ہوے جاتے ہین اور ابوجہل جو آتا ہے تو وہ خود امتیون کی طرح بت کے سامنے سر رکھ دیتا ہے (شاید مولانا کی نظر سے کوئی روایت گذری ہوگی اور اہل سیر نے اسقدر تو لکھا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی شب ولادت شریفہ مین تمام دنیا کے بت سرنگون ہوگئے تھے سو یہ اوس سے بھی بڑھ کر ہے۔

نقش بر دیوار مثل آدم است ‏ ‏ ‏ بنگر اندر صورت او چہ کم ست
جان کم ست آن صورت بیتاب را ‏ ‏ ‏ رو بجو آن گوہر نایاب را
شد سر شیران عالم جملہ پست ‏ ‏ ‏ چون سگ اصحاب را دادند دست
کے زیانستش ازان نقش نفور ‏ ‏ ‏ چونکہ جانش غرق شد در بحر نور

(یہ بھی تائید ہے مضمون بالا کی کہ دیوار پر جو آدمی کا نقش بنا دیتے ہین وہ بالکل آدمی کے مشابہ ہوتا ہے بتلاؤ اوسکی (ظاہری) صورت مین کونسی بات کم ہوتی ہے بس ایک جان صرف کم ہے اسی لیے اوسکو بیتاب یعنی بے قوت کہنا چاہیے۔ جاؤ اوس گوہر نایاب (جان) کو تلاش کرو اور اس صورت بیجان کو چھوڑو اور دیکھیے جب کارکنان قضا و قدر نے سگ اصحاب کہف کو (غلبہ معنوی یعنی کمال معیت مقبولان الٰہی عطا فرمایا تو تمام شیران عالم کا سر اوسکے روبرو پست ہو گیا (یعنی درجہ مین شیر اوس سے کم ہوگئے (بس اس شعر کا مصرعہ مقدم ترکیب مین

مُؤخر ہے اور موخر مقدم ہے) تو اوس کتے کو اس نقش نفور وصورت سگی سے کیا ضرر ہے جب اُسکی جان بحر نور میست مقبولان الٰہی مین غرق ہے۔

وصف صورت نیست اندر خامہا　　عالم وعادل بود در نامہا
عالم وعادل ہمہ معنی ست وبس　　کش نیابی در مکان پیش وپس
میزند برتن زسوے لامکان　　می نہ گنجد در فلک خورشید جان

یہ بھی تائید ہے مضمون سابق کی یعنی خطوط مین جو عالم و عادل وغیرہ اوصاف حوالہ قلم ہوتے ہین یہ اوصاف صورت کے نہین ہوتے بلکہ یہ عالم وعادل سب معانی ہین کہ انکو کسی مکان مین نہین پاسکتے (کیونکہ یہ اوصاف جسم کے نہین ہین جسکے لیے مکان کی ضرورت ہے پس اوصاف روح کے ہین اور روح عالم امر و مجردات سے ہے جیسا پہلے گذرا اسلیے وہ لامکانی ہی چنانچہ فرماتے ہین کہ) روح جو نورپاشی مین مثل خورشید کے ہے فلک مین نہین سما سکتی (بخلاف ظاہری خورشید کے کہ فلک پر تمکن ہے) بلکہ لامکان سے جسم پر اثر پہونچا رہی ہے۔

ذکر دانش خرگوش و بیان فضیلت و منافع دانش

این سخن پایان ندارد ہوش دار　　گوش سوی قصہ خرگوش دار
گوش خر بفروش و دیگر گوش خر　　کاین سخن را در نیابد گوش خر
رو تو روبہ بازی خرگوش بین　　مکر و شیر اندازی خرگوش بین

(یعنی اس مضمون کا تو کہین انتہا نہین اب تم ہوش درست کر کے قصۂ خرگوش کی طرف کان لگاؤ (مگر) گوش ظاہری کو کہ مثل گوش خر کے ہے ترک کردو اور دوسرے قسم کا کان (یعنی گوش معنوی) اختیار کرو (کیونکہ اس مضمون کو یہ گوش ظاہری ادراک نہین کرسکتا (یعنی قصہ سے جو نتائج و اسرار نکلتے ہین اُسکے لیے گوش معنوی کی ضرورت ہے) جاؤ خرگوش کی حیلہ بازی دیکھو اور اسکا فریب اور یہ کہ شیر کو کس طرح کنوئین مین ڈالدیا دیکھو۔

خاتم ملک سلیمان است علم　　جملہ عالم صورت وجان است علم
آدمی را زین ہنر بیچارہ گشت　　خلق دریاہا و خلق کوہ و دشت
زو پلنگ و شیر ترسان ہمچو موش　　زو شدہ پنہان بدشت و کوہ وحوش
زو پری و دیو ساحلہا گرفت　　ہر یکے در جاے پنہان جا گرفت

(چونکہ یہ تدبیر خرگوش کی شعبہ علم کا تھا اس لیے قصہ کو چھوڑ پھر بیان فضیلت علم کی طرف عود فرمایا جسکا سابق مین بھی بضمن تفصیل معنی بر صورت ذکر آچکا ہے پس فرماتے ہین کہ) علم خاتم ملک سلیمان ہی (اسمین دو توجیہین ہوسکتی ہین اوّل خاتم مبتدا علم خبر دوسرے اسکا عکس توجیہ اوّل کا حاصل یہ ہوگا کہ حضرت سلیمان علیہ السلام کی انگشتری جو مشہور ہے کہ اوسکی وجہ سے تمام جن وانس وطیور وغیرہ اون کے مسخر تھے وہ انگشتری علم ہے اسکا یہ مطلب نہین کہ انگشتری

واقع میں اُن کے پاس نہ تھی صرف علم تھا جسکو عوام انگشتری کہنے لگے۔ بلکہ مطلب یہ ہے کہ خاصیت تسخیر انگشتری میں موجود تھی مگر خود وہ انگشتری اسی واسطے اون کو عطا ہوئی کہ اون کو دولت علم عنایت کی گئی تھی سو چونکہ سبب کا سبب سبب ہوتا ہی لہذا سبب اصل تسخیر کا وہ علم ہی ٹھہرا اور توجیہ ثانی پر علم کو خاتم ملک سلیمانی مجازاً و تشبیہاً کہا یعنی علم ایسی فضیلت کی چیز ہے جیسے مہر سلیمانی تھی کہ اوس سے سب مسخر ہو گئے تھے اسی طرح علم سے سب مغلوب ہوجاتے ہیں دوسرے مصرعہ کا ترجمہ یہ ہے کہ تمام عالم صورت ہے اور علم اوسکی جان ہے اور اسمین بھی دو توجیہیں ہوسکتی ہیں ایک یہ کہ عالم اور علم میں نسبت جسم اور جان کی ہے یعنی جس طرح جسم بلا جان بیکار ہے اسیطرح جس جزو عالم میں علم نہو وہ جماد محض ہے دوسری توجیہ یہ کہ علم سے مراد علم الٰہی ہو چونکہ عالم موافق علم الٰہی کے ظاہر ہوا ہے اس لیے عالم مظہر علم الٰہی ہوا جس طرح جسم مظہر ہوتا ہے جان کا کہ آثار جسمانیہ سے روح کا وجود معلوم ہوتا ہی اسی طرح وجود عالم سے استدلال کیا جاتا ہے صفت علمیہ الٰہیہ پر کذا قال مرشدی فی التوجیہ الثانی بتغییر العبارۃ انسان سے اس ہنر علمی ہی کی وجہ سے تمام خلائق مجبور و عاجز ہو گئے تمام دریائی مخلوق بھی اور کوہ و دشت کی مخلوق بھی اوس انسان سے سب شیر و پلنگ موش کی طرح ترساں ہیں اور دشت کوہ میں وحوش چھپتے پھرتے ہیں اور دیو و پری نے ساحل دریا کو مسکن بنا رکھا ہے غرض سب نے اسی طرح پوشیدہ مقامات میں جگہ تجویز کر لی ہے غرض علم ایسی چیز ہے جسکے سبب انسان سب وحوش وطیور اور جنات کو گرفتار کر سکتا ہے اور آزار سے بچا سکتا ہے اس خوف سے سب چیزیں انسان سے بھاگتی ہیں اس تقریر پر وحوش کی وحشت کو ایک گونہ عقلی ماننا پڑے گا جیسے جن کا توحش یقیناً عقلی ہے اور اگر وحوش کی وحشت طبعی مانی جاوے جیسا ظاہر معلوم ہوتا ہے تو توجیہ مقام کی یہ ہوگی کہ ان چیزوں کا توحش انسان سے بوجہ انسانیت کے ہے اور انسانیت بوجہ ناطقیت کے ہے جس میں علم بالکلیات کا اعتبار ماخوذ ہے پس اسطور پر علم انسان کا موجب توحش وحوش ہونا صحیح ہوگیا۔

آدمی را دشمن پنہان بسے ست ⁂ آدمی با حذر عاقل کسے ست

خلق خوب و زشت ہست از ما نہان ⁂ میزند بر دل بہر دم کوبشان

بہر غسل ار در روی در جویبار ⁂ بر تو آسیبی زند در آب خار

گرچہ پنہان خار در آبست پست ⁂ چونکہ در تو می خلد دانی کہ ہست

خار خار وحیہا و وسوسہ ⁂ از ہزاران کس بود نی یکسرہ

باش تا حسہای تو مبدل شود ⁂ تا ببینی شان و مشکل حل شود

تا سخنہای کیان رد کردہ ⁂ تا کیان را سرور خود کردہ

اوپر انسان کے دشمنان ظاہر کا بیان تھا جو انسان سے خائف ہو کر خود بھاگتے ہیں اب بعض دشمنان باطنی کا بیان کرتے ہیں جن سے انسان کو خود خوف احتیاط کرنا چاہیے صرف اس مناسبت سے بیان کر دیا ہے کہ

عداوت دونون مین امر مشترک ہے گو عداوت ظاہری کا بیان بتائید فضیلت علم ہوا تھا اور اعدائے باطنی کا بیان فضیلت مذکورہ سے متعلق نہین پس فرماتے ہین کہ آدمی کے بہت سے پوشیدہ دشمن بھی ہین جو آدمی باحذر و احتیاط ہو عاقل آدمی وہی ہے (اور جسطرح ہان ہین دشمن ہین یعنی شیاطین یہی طرح باطن مین خیرخواہ بھی ہین یعنی ملائکہ پس اچھی بُری خلقت ہم سے پوشیدہ موجود ہے (اور گو اون کا وجود ہم کو مشاہدہ سے محسوس نہین ہوا مگر) انکا اثر قلب پر ہر وقت پہونچتا ہے (اس سے معلوم ہوا کہ کوئی چیز اندر اثر کرنے والی ہے رہی تعیین سو حدیث سے معلوم ہو گئی کہ ارشاد فرمایا ہے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے کہ آدمی پر ایک اثر شیطان کا پہونچتا ہے اور ایک اثر فرشتہ کا الحدیث سو بُرے خیالات شیطان کی طرف سے ہوتے ہین اور اچھے خیالات فرشتہ کی طرف سے ہی) انکا اثر ہے آگے مثال ہے ایکی کہ اثر سے مؤثر کا علم ہو جاتا ہے گو مؤثر مرئی نہو وہ مثال یہ ہے کہ مثلاً غسل کرنے کے لیے تم ندی پر گئے اور پانی کے اندر (دیا نون مین) کانٹا لگ گیا سووہ کانٹا پانی کے اندر قعر مین ہے (اور نظر نہین آتا) مگر چونکہ تمھارے چبھ رہا ہے تم یقیناً جانتے ہو کہ بیشک ہے (پس شیطان گو نظر نہین آتا مگر بہکانے سے معلوم ہوتا ہے کہ ضرور ہے پھر یہ سمجھو کہ ہر شخص پر ایک ہی تسلط ہے بلکہ) یہ خلجانات و تعلقات جو اس ظاہری کے (جبکہ وہ معاصی مین صرف ہون) اور وسوسہ باطنی کے (کہ بُرے خیالات آوین) یہ ہزارون اشخاص (یعنی شیاطین) کی طرف سے ہین نہ ایک شخص کی طرف سے (جیسا احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ وضو کے وساوس کے لیے ایک شیطان ہے جس کا نام خنزب ہے اور نماز کے وساوس کا ایک شیطان ہے جس کا نام ولہان ہے اسی طرح ہر امر کے لیے ممکن ہے کہ جدا جدا ہو ! اور ان ملائکہ وشیاطین کا وجود واستدلال بالاثر علی المؤثر سے تو تم کو معلوم ہو گیا اگر مشاہدہ مطلوب ہے تو) ذرا صبر کرو (یعنی انتظار کرو یا مجاہدہ کرو) تاکہ تمھارے حواس (قوی مدرکہ بدل جاوین (یعنی موت سے یا عرفان سے) پھر ان کو (مشاہدہ عین سے مرنے کی حالت مین بعد قدرے انتظار کے یا مشاہدہ قلب سے عرفان کی صورت مین بعد مجاہدہ کے) دیکھو لوگے اور یہ مشکل (شک وشبہہ کی جو استدلال مین پیش آتی ہے) حل ہو جاوے گی اور اُسوقت معلوم ہو جاویگا کہ کن لوگون کی باتون کو تم نے رد کیا تھا اور کن لوگون کو اپنا سردار اور مطاع بنا رکھا تھا (یعنی ملائکہ کی مخالفت وشیاطین کی موافقت کی تھی یا بالعکس)۔

باز جستن نخچیران از خرگوش سر اندیشۂ اُو را

بعد ازان گفتند کاے خرگوش چست — درمیان آر آنچہ در ادراک تست
اے کہ تو با شیر در پیچیدۂ — باز گو رائے کہ اندیشیدۂ
مشورت ادراک وہشیاری دہد — عقلہا مر عقل را یاری دہد
گفت پیغمبر بکن اے رای زن — مشورت کالمستشار مؤتمن
قول پیغمبر بجان باید شنود — باز گو تا چیست مقصود تو زود

یعنی نخچیروں نے کہا کہ اے چالاک خرگوش جو تدبیر تیرے ادراک ذہنی مین آئی ہے اُسکو ظاہر تو کر۔ تو جو باوجود ضعیف وحقیر ہونے کے، شیر (قوی) کے ساتھ پیچ لگا رہا ہے تو جو کچھ سوچا ہے اوسکو بیان تو کر (کیونکہ) مشورہ کرنا ادراک اور ہوشیاری بخشتا ہے اور ایک عقل کو بہت سی عقلین مدد پہونچاتی ہین پیغمبر صلے اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہو کہ جو شخص رائے سوچے اوسکو مشورہ کر لینا چاہیے چنانچہ حضور کے یہ الفاظ ہین المستشار مؤتمن یعنی جس سے مشورہ لیا جاوے اوسکو چاہیے کہ امانت کے ساتھ مشورہ دے (یعنی جسکو اپنے نزدیک مصلحت سمجھے اوسکے خلاف مشورہ ندے جب آپنے مشورہ کے حقوق و آداب ارشاد فرمائے اس سے معلوم ہوا کہ مشورہ ایک مہتم بالشان چیز ہے پس گویا آپنے ترغیب فرمادی پس اس تقریر پر مضمون مکمن اسے رائے زن مشورت روایت بالمعنی ہوگا اور قرآن مجید مین صیغہ شاورہم صاف مذکور ہے پس پیغمبر صلے اللہ علیہ وسلم کا ارشاد دل وجان سے سُننا چاہیے تو اب جلدی کہہ تیرا کیا قصد ہے

منع کردن خرگوش راز را از ایشان

گفت ہر رازے نشاید باز گفت ۔ جفت طاق آید گہی گہ طاق جفت
از صفا گر دم زنے با آئینہ ۔ تیرہ گردد زود با ما آئینہ
در بیان این سہ کم جنبان لبت ۔ از ذہاب واز ذہب وز مذہبت
کاین سہ را بسیار خصم ست وعدو ۔ در کمینت ایستد چون داند او
ور بگوئی با یکے گو الوداع ۔ کل سر جاوز الاثنین شاع
گر دو سہ پرندہ را بندی بہم ۔ بر زمین مانند محبوس از الم

یعنی خرگوش نے جواب دیا کہ (مشورہ بیشک عمدہ چیز ہے لیکن) ہر راز کو ظاہر نہ کرنا چاہیے کیونکہ جوڑدار بات کبھی بے جوڑ ہو جاتی ہے اور بے جوڑ کبھی جوڑدار بن جاتی ہے (سو اظہار کرنے سے وہ بات قابو سے باہر ہو جاتی ہے اور ممکن ہے کہ تجویز کیا جاوے کچھ اور موقع ہو کچھ اس لیے اظہار مناسب نہین حاصل جواب یہ ہوا کہ مشورہ کا حکم کل امور مین عام نہین بلکہ اُن امور مین ہے جسکا اظہار خالی از خطر ہو اس اظہار راز کی ایسی مثال ہے کہ مثلاً تم آئینہ پر پھونک مارو تو ضرور وہ آئینہ صفائی سے متغیر ہو کر ہمارے اعتبار سے مکدر و تیرہ ہو جاتا ہے (پس متکلم کا راز کو مُنھ سے نکالنا بمنزلہ منھ سے پھونک نکالنے کے ہے اور مخاطب کا ذہن وقلب جس مین وہ راز پہونچایا جاتا ہے بمنزلہ آئینہ کے ہے پس جس طرح آئینہ پھونک مارنے سے تیرہ ہو جاتا ہے اسی طرح جب تک راز ظاہر نہین کیا جاتا سامع کے قلب مین مثل صفاء آئینہ محض سادگی وسلامتی رہتی ہے اور جون ہی اُسکو راز پر مطلع کیا باعتبار غالب حالت طبائع کے اُسکے قلب مین بجائے سادگی سلامتی کے چالاکی اور تدبیر ضرر رسانی جو بمنزلہ کدورت آئینہ کے ہے پیدا ہونا شروع ہوئی اس لیے اظہار راز مصلحت کے خلاف ہے اول تو مطلقاً اور بالخصوص ان تین امر کو تو گاہے زبان پر بھی لانا نہ چاہیے اپنے جانے کا حال کہ کب جاؤنگا

اپنے زرکا حال کہ کتنا ہے کہان ہے اور جانے کی جگہ کہ کس منزل پر پہونچون گا (کسی حکیم کا قول ہے اُستر ذہبک و ذہابک و مذہبک) کیونکہ ان تین چیزون کے بہت دشمن ہین اگر کسی دشمن کو خبر ہوگئی تو وہ تاک مین لگا رہے گا اور اگر ایک آدمی سے بھی ظاہر کردیا تو اوسکو خیرباد کہو کیونکہ جو راز دو سے چلا وہ پھیلا (اگر مراد دو شخص ہون تب تو یہ قول اس اعتبار سے دلیل ہے کہ اکثر وہ راز دار بھی اپنے کسی مخصوص سے کہدیتا ہی تو تجاوز لازم نہین اس اعتبار سے اظہار راز کو مطلقاً لازم ہے اور دولب مراد ہون تو ظاہر ہے کہ اظہار بدون اُن کے تجاوز کے ہو ہی نہین سکتا بہرحال دونون حالت مین اوسکا شیوع بطریق مذکور ہوجاتا ہے) اور راز کے سربستہ اور منتشر ہوجانے کی دوسری ایسی مثال ہے کہ دو چار پرندون کو ایک دوسرے سے باندھکر دو تو زمین پر یون بندھے مصیبت کے مارے پڑے رہین گے (اور اگر کھولدو اُڑجاوین گے اسی طرح جب تک مضامین راز قلب مین محبوس ہین انتشار سے امن ہے اور جب یہ حبس رفع کردیا جاوے تو اطراف و اقطار مین منتشر ہوجاتے ہین۔)

مشورت دارید سرپوشیدہ خوب ۔۔۔ در کنایت با غلط افگن مشوب

مشورت کردے پیمبر بستہ سر ۔۔۔ گفتہ ایشانش جواب و بے خبر

در مثالے بستہ گفتے راے را ۔۔۔ تا نداند خصم از سر پاے را

او جواب خویش بگرفتے ازو ۔۔۔ وز سوالش مے نبردے غیر بو

(مشورت مفعول دارید ۔ دو ذوالحال در کنایت متعلق بہ دارید ۔ با غلط افگن متعلق بہ مشوب و آن حال ست از مشورت گفتے فعل ۔ ایشان ۔ فاعل ۔ ش ضمیر مفعول اول او جواب مفعول ثانی و بیخبر حال از ایشان یعنی ہم نے جو اوپر کہا ہے کہ راز کو ظاہر نہ کرنا چاہیے اور حکم مشورہ عام نہین ہے اس سے یہ نہ سمجھیے کہ راز مین بالکل مشورہ نہ کیا جاوے) مشورہ کی عادت تو رکھنا ضروری ہی (مگر) راز پوشیدہ ہی خوب ہے (حاصل یہ کہ راز مین صریح مشورہ نہ کیا جاوے بلکہ) وہ مشورہ کنایہ مین ہو جو ایسے کلام مین آمیختہ ہو کہ سامع کو غلط فہمی مین ڈالدے (اور حقیقت واقعہ تک نہ پہونچنے دے یعنی مشورہ تو ہو مگر مبہم ہو کہ مشورہ پر بھی عمل ہوجاوے اور راز بھی مخفی رہے مثلاً کسی شخص کو یہ مشورہ لینا ہے کہ چار آدمی ایک ہزار روپیہ مین دہلی سے حج کرسکتے ہین یا نہین اور اوس کو اندیشہ ہے کہ اگر مین صاف اسی عنوان سے مشورہ لیتا ہون تو لوگ سمجھ جاوین گے کہ یہی اپنے گھر والون کو ملاکر چار آدمی ہین معلوم ہوتا ہے یہ لوگ حج کو جانا چاہتے ہین سو احتمال ہے کہ شاید بعض مانع خیر حارج ہون یا یہ معلوم ہوجاوے گا کہ اس شخص کے پاس ایک ہزار روپیہ جمع ہے سو احتمال ہے کہ شاید کوئی درپے ہوکر چرالے اس لیے اس شخص کو مناسب ہے کہ بجاے دہلی کے تو دس پانچ اسٹیشن بڑھاکر یا گھٹاکر کسی مقام کو سوال مین ذکر کرے اور بجاے چار آدمی کے آٹھ آدمی پورے اور دو بچے نصف ٹکٹ والے اور ایک بچہ بے ٹکٹ والا کل گیارہ آدمی سوال مین فرض کرے جو جواب تحقیق ہو اوسمین زائد کو منہا یا کم کو شامل کرکے حساب کرلے جواب مقصود حاصل ہوجاوے گا اور کسیکو پتہ نہ لگے گا مگر یہ اوسوقت ہے جب کوئی مشیر معتمد

اپن نہ ملے یا ایسے مجمع میں مشورہ کرنا ہو جہیں اور لوگ بھی نا قابل اطمینان موجود ہوں ورنہ صاف عنوان سے مشورہ کرنا زیادہ شفا بخش ہے) پیغمبر صلے اللہ علیہ وسلم اس طرح مشورہ فرماتے کہ حقیقت واقعہ سربستہ و معلق رہتی سامعین آپ سے جواب عرض کر دیتے مگر خود بے خبر رہتے (کہ کس واقعہ میں یہ مشورہ لیا گیا ہے اوسکی صورت یوں ہوتی کہ کسی مثال میں اوس امر قابل راے کو فرض کر کے فرما دیتے تاکہ مخالف حقیقت واقعہ کو تمیز نہ کر سکے اور اوسی مثال سے یعنی اوس مثال کے جواب سے) آپ اپنا جواب اخذ فرما لیتے اور آپ کے سوال کی حقیقت کا رائحہ بھی کسی غیر آدمی تک نہ پہونچتا (حدیث میں ہے اذا غزی غزوۃ ورّی بغیرہا یعنی عزم غزوات میں توریہ و ایہام فرمایا کرتے تھے مولانا کا قول اسی مضمون کی روایت بالمعنی ہے) ۔

این سخن پایان ندارد باز گرد	سوے خرگوش دلاور تا چہ کرد
حاصل آن خرگوش راے خود نگفت	مکر اندیشید با خود طاق و جفت
با وحوش از نیک و بد نگشاد راز	سر خود در جان خود میراند باز

یعنی اس مضمون (اخفاے راز) کی تو کہیں انتہا نہیں اب قصہ خرگوش کی طرف پھر عود کرنا چاہیے کہ اسنے کیا کیا غرض اوس خرگوش نے اپنی راے کا اظہار نہیں کیا اپنے ہی ذہن میں مختلف حیلے سوچتا رہا اور دوسرے وحوش سے بھلی بُری کوئی بات نہیں کھولی اپنی پوشیدہ تدبیر اپنے ہی دل میں چلا رہا تھا ۔

قصہ مکر خرگوش با شیر

ساعتے تاخیر کرد اندر شدن	بعد ازان شد پیش شیر پنجہ زن
زان سبب کاندر شدن او ماند دیر	خاک را می کند و می غرید شیر
گفت من گفتم کہ عہد آن خسان	خام باشد خام و سست و نارسان
دمدمہ ایشان مرا از خر فگند	چند بفریبد مرا این دہر چند
سخت درماند امیر سست ریش	چون نہ پس بیند نہ پیش از احمقیش

یعنی خرگوش نے جانے میں کسی قدر دیر لگا دی پھر شیر کے روبرو گیا اوس خرگوش کے توقف کے سبب شیر کا یہ حال تھا کہ تمام زمین کھودے ڈالتا تھا اور غرا رہا تھا اور کہہ رہا تھا کہ میں تو پہلے ہی کہتا تھا کہ ان نالائقوں کا عہد خام اور بیجا اور ناتمام ہوگا ان کے مکر و فریب نے مجھکو دھوکے میں ڈالدیا (از خر افگندن در محاورہ فریب دادن دلی مجد) یا یوں کہیے کہ گدھے سے بھی میرا رتبہ پست کر دیا (محمد رضا) نہ معلوم اہل زمانہ مجھکو کب تک ایسے دھوکے دیا کرینگے واقعی احمق حاکم بھی سخت درماندہ ہوجاتا ہے جب اپنی حماقت سے پس و پیش کو نہ دیکھے (جس طرح مجھکو قصہ پیش آیا کہ ان نخچیروں کے قول پر اعتماد کر لیا اور انجام کو نہ سوچا ۔

راہ ہموارست و زیرش دامہا	قحط معنے در میان نامہا

ستے عنہ: منکم ... علیہ وسلم ... اذا اراد غزوۃ ورّی بغیرہا (رواہ البخاری) مشکوٰۃ

لفظہا و نامہا چون دامہاست | لفظ شیرین ریگ آب عمر ماست
عمر چون آبست وقت او را چو جو | خلق باطن ریگ جوے عمر تو

(یہان سے انتقال ہے قصہ سے طرف مضمون ارشاد کے یعنی جس طرح معاملات ظاہری مین انجام بینی نکرنے سے غلطی مین گرفتار ہو جاتا ہے اسی طرح معاملاتِ باطنی و سلوک مین انجام بینی نہ کرنے سے ضلالت و وبال مین مبتلا ہو جاتا ہے کہ شیخان مزور و مکار کے چرب و شیرین اقوال و نمایشی احوال کو دیکھ کر ان سے بیعت ہو جاتا ہے اور حقیقت امر کی تحقیق نہین کرتا کہ اس ظاہر کا باطن کیا ہے اس مضمون کو ضمن تمثیل مین بیان فرماتے ہین کہ بسا اوقات اوپر سے ہموار رستہ معلوم ہوتا ہے اور اسکے نیچے جال بچھا ہے (ایسے مقام پر عاقل کو اختیار درکار ہے) پس شیخان مزور کی ظاہری حالت مثل راہ ہموار کے ہے اور ان کا خبث و فریب باطنی مثل دام پنہانی کے ہے اور اکثر اسماء و الفاظ کے اندر معانی کا قحط ہوتا ہے (کہ نام و القاب تو شاہ صاحب میان صاحب ذاکر شاغل عالم زاہد مگر ان اوصاف کا جو کہ معانی ان الفاظ کے ہین وہان پتہ بھی نہین یا الفاظ سے مراد عبارت و مضامین معرفت کے ہین کہ شیخان مزور درویشی کے مضامین نہایت فصاحت بلاغت سے بیان کرتے ہین مگر خود ان حالات سے محض خالی پس یہ الفاظ و اسماء دہر دو معنی مذکور) مثل دام کے ہین (کہ طالب سادہ لوح اسمین پھنس جاتا ہے (اوپر خبث باطنی کو تشبیہ دام سے دی ہی بوجہ مہلک و مستور ہونے کے اور یہان الفاظ و عبارات ظاہری کو دام کہدیا صرف باعتبار مہلک ہونیکے گو کہ الفاظ مذکورہ مستور نہین ہین پس الفاظ شیرین کی ایک مثال تو دام کی ہوئی آگے دوسری مثال فرماتے ہین کہ) الفاظ شیرین ہمارے آب عمر کے لیے مثل ریگ کے ہین (جس طرح آب کو ریگ فنا کر دیتا ہے اسی طرح عمر طالب کو شیخان مزور کی یہ ظاہری باتین یہ حالتین اور شہرت برباد کرتی ہین کہ یہان کچھ حاصل نہین ہوتا بلکہ اور گمراہی بڑھتی ہے دوسری جگہ جانے کی توفیق نہین ہوتی اور جس طرح اس مقام پر شیخان مزور کے الفاظ کو ریگ عمر کہا ہی آگے خود شیخان مزور کو ریگ سے تشبیہ دینگے کیونکہ اصل مین برباد کن عمر طالب یہی ہین اور الفاظ تو محض واسطہ و ذریعہ ہین پس تشبیہ اول سے تشبیہ ثانی خود مفہوم ہوتی ہے اور لازم آتی ہے اور قبل اس تشبیہ ثانی کے ایک شعر مین جسکو بعض نے ملحق کہا ہے اس ریگ یعنی شیخان مزور کیطرف میلان کا اصلی سبب بھی بتلایا ہے کہ وہ اخلاق ذمیمہ ہین چونکہ شیخان مزور کے یہان ادنکا انالہ نہین کرایا جاتا بس نفس اپنی راحت کے لیے ادھر مائل کر دیتا ہے اور چونکہ بیان سبب ایک مستقل مضمون ہے اسی لیے اس شعر کا نہونا مضر بھی نہین جبکہ اسکو الحاقی کہا جاوے پس فرماتے ہین کہ) عمر تو مشابہ آب کے ہی اور زمانہ (یعنی ظرف زمان کہ عمر اوس مین کا ایک حصہ ہی) بمنزلہ نہر کے ہے) کہ آب اوس مین کا ایک حصہ ہوتا ہے) اور اخلاق ذمیمہ (جو تمہارے اندر ہین) تمہاری ریگ عمر (یعنی شیخان مزور کے طالب اور جویندہ ہین (جیسا ہمنے ابھی تقریر کی ہے اور وہ شعر جس مین سبب کا بیان ہے یہی تھا اور شعر تشبیہی آگے آوے گا غیر مردحق الخ -

آن یکے ریگے کہ جوشد آب ازو | سخت کمیاب ست رو آن را بجو

هست آن ریگ اے پسر مرد خدا ‏ ‏ ‏ ‏ کہ بحق پیوست واز خود شد جدا
آب عذب دین همی جوشد ازو ‏ ‏ ‏ ‏ طالبان را زو حیات ست ونمو
غیر مرد حق چو ریگ خشک دان ‏ ‏ ‏ ‏ کاب عمرت را خورد او ہر زمان

جب شیخان مزدر کو ریگ سے تشبیہ دیکر اوس سے احتیاط رکھنے کا بیان کرنا منظور ہوا تو تکمیل مضمون کے لیے مقابلہ مین شیوخ کاملین کا بیان بھی لے آئے تاکہ طالب حق اُن کو تلاش اور اُن کا اتباع کرے اور چونکہ ظاہری حالت دونون شیخون کی یکسان ہوتی ہے اور باطنی حالت مین تفاوت ہوتا ہے اس لیے کاملین کو بھی مثل مزورین کے ریگ سے تشبیہ دی گئی کہ ظاہر مین سب ریگ ایک صورت کے ہوتے ہین مگر باعتبار اثر کے مختلف ہین کہ بعض ریگ تو ایسا ہے جس سے پانی اوبلتا ہے جس سے شیخان کامل کو تشبیہ دی ہے اور بعض ایسا ہے جو پانی کو خشک کر دیتا ہے جس سے شیخان مزورین کو تشبیہ دی ہے پس فرماتے ہین کہ) ایک ریگ تو وہ ہوتا ہے جس سے پانی اوبلتا ہے (شیخ کامل عارف اوسکے مشابہ ہے کہ علوم وحقائق اُس سے جوش زن ہوتے ہین) ایسا ریگ بہت کمیاب ہی اوسکو تلاش کرو اس ریگ مذکور سے مراد مرد خداہی جو حق سے واصل اور اپنے حظوظ سے منقطع ہوگیا ہو (علم) دین کا آب شیرین اُس سے جوش مارتا ہے جس سے طالبان حق کو حیات اور نمو ہوتا ہے اور جو مرد حق نہ ہو (بلکہ شیخ مزدر ہو) اوسکو مثل ریگ خشک کے سمجھو کہ تیرے آب عمر کو ہر وقت چوس رہا ہے (یعنی تیری عمر و علم و عمل کو ضائع کر رہا ہے)۔

طالب حکمت شو از مرد حکیم ‏ ‏ ‏ ‏ تا ازو گردی تو بینا و علیم
منبع حکمت شود حکمت طلب ‏ ‏ ‏ ‏ فارغ آید او ز تحصیل و سبب
لوح حافظ لوح محفوظے شود ‏ ‏ ‏ ‏ عقل او از روح محظوظے شود
چون معلم بود عقلش ز ابتدا ‏ ‏ ‏ ‏ بعد ازان شد عقل شاگردی ورا
عقل چون جبریل گوید احمدا ‏ ‏ ‏ ‏ گر یکے گامے نہم سوزد مرا
تو مرا بگذار زین پس پیش ران ‏ ‏ ‏ ‏ حد من این بود اے سلطان جان

(یعنی جب معلوم ہوگیا کہ آدمی دو قسم کے ہین ایک کامل ایک مکار جاہل پس تم حکمت (معرفت) کی طلب مرد حکیم (کامل) سے کرو تاکہ تم بھی بینا ودانا بن جاو کیونکہ جو طالب حکمت ہوتا ہے وہ منبع حکمت بنجاتا ہے اور (بعد منبع حکمت بنجانے کے) وہ تحصیل (مروج) اور اسباب (ظاہری تحصیل علم) سے فارغ ہوجاتا ہے (یعنی علوم وہبی لدنی اوسکے قلب پر فائض ہونے لگتے ہین) اور وہ شخص کہ (طلب کے وقت) لوح حافظ تھا (کہ علوم و اسرار کو اپنے لوح قلب پر شیخ سے سنکر محفوظ رکھتا تھا بعد انکشاف علوم کشفیہ لدنیہ کے) لوح محفوظ کے مثل ہوجاتا ہے (کہ من جانب اللہ اوس مین علوم حقیقیہ کا انتقاش ہونے لگتا ہے) اور اوسکی عقل روح سے (یعنی الہام سے کما قال تعالیٰ اوحینا الیک روحا من امرنا) محظوظ ہونے لگتی ہے (وحی یا الہام کو روح کہنا اس لیے ہے کہ وہ سبب حیات معنویہ ہے جیسے روح

سبب حیات جسمانیہ ہی ابتدائی حالت مین یعنی حصول معرفت کے قبل تو عقل اوسکی اُستاد تھی اور بعد ازان (جب اُسنے فیوض حاصل کر لیے تو) خود عقل اوسکی شاگرد ہو گئی (کیونکہ اول راہ طلب مین اوسکو عقل ہی لائی تھی اس لیے عقل استاد تھی پھر وہ وہ علوم حاصل ہونے لگے جو ادراک عقل و نظر سے خارج مین اس لیے عقل شاگرد و محتاج بن گئی) پھر تو عقل اس سے وہ بات کہنے لگتی ہے جو حضرت جبرئیل علیہ السلام نے جناب احمد مجتبیٰ صلے اللہ علیہ وسلم سے عرض کی تھی کہ اگر ایک قدم بھی آگے رکھتا ہون تو نور جلال مجکو جلا دیتا ہے آپ مجکو یہان ہی رہنے دیجیے اور خود آگے تشریف لیجائیے بس میری یہی حد تھی یا جس طرح اس واقعہ مین حضرت جبرئیل علیہ السلام اول رہبر تھے پھر عاجز ہو گئے اسی طرح عقل اول رہبری کرتی ہی مگر آگے چلکر درماندہ ہو جاتی ہے)
ف اس روایت کی اچھی طرح مجکو تحقیق نہین ہے۔

ہر کہ ماند از کاہلے بے شکر و صبر	او ہمی داند کہ گیرد پاے جبر
ہر کہ جبر آورد خود رنجور کرد	تا ہمان رنجور یش در گور کرد
گفت پیغمبر کہ رنجورے بہ لاغ	رنج آرد تا بمیرد چون چراغ

(اوپر ترغیب تھی مرد حلیم یعنی شیخ کامل کے تلاش کرنے کی اور اخذ فیوض مین سعی کرنے کی اب مذمت فرماتے مین سعی اور طلب مین کاہلی کرنے کی پس ارشاد ہوتا ہے کہ) جو شخص کاہلی کے سبب ناشکر اور بے صبر رہ گیا (یعنی قوت مدرکہ و فاعلہ کا کہ نعمت الٰہی مین حق ادا نہ کیا کہ اُنکو طلب مقصود مین صرف کرتا اور یہ ناشکری ہے اور مجاہدہ و ریاضت سے جی چرایا کہ اوسکی بدولت واصل ہو جاتا اور یہ بے صبری ہے غرض جس نے راہ طلب مین کاہلی کی) وہ اپنے دل مین (خوش ہو کر) یون جانتا ہوگا کہ مین نے جبر (محمود) کا پایہ تھام لیا ہے (جسمین سپر رضا و تسلیم و توکل ہے جیسا اوپر گذر چکا ہے حالانکہ طلب مقصود سے تقاعد کرنا یہ جبر مذموم ہے جسکا یہ حال ہی کہ) جس شخص نے ایسا جبر اختیار کیا اور اپنے کو مثل بیمار بنا لیا (کہ مجھکو قدرت علم و عمل کی نہین) آخر وہی بیماری (کاہلی) اسکو گور (جہل) مین پہونچا دیگی چنانچہ پیغمبر صلے اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (کہ جھوٹ موٹ مسخرے بیمار پڑجا تا سچ مچ کی) بیماری کو کھڑا کر دیتا ہے حتی کہ چراغ کے دگل ہونے کی طرح مرجاتا ہے (یہ اشارہ ہے اس حدیث کی طرف ان تمارضتم لدیا تمرضوا جسکے معنی مین یہ مشہور ہے کہ منافقین اعمال اسلامیہ سے بچنے کے لیے بیمارون کی صورت بنا کر آتے تھے اوسپر آپنے فرمایا کہ ایسا کرنے سے سچ مچ کی بیماری ہو جاوے گی مگر مجکو اس حدیث کی تحقیق نہین مولانا نے بطریق علم اعتبار کے امراض باطنی کو مثل کاہلی و ترک سعی فی الحق کے امراض ظاہری پر قیاس کر کے ہلاکت کو دونون مین مشترک قرار دیا۔ اس سے ثابت ہو گیا کہ ایسا جبر مذموم ہے)

یعنی	جبر چہ بود بستن اشکستہ را	یا بہ پیوستن رگ بگسستہ را
	چون درین رہ پاے خود نشکستہ	بر کہ می خندے چہ پا را بستہ
	وانکہ پایش در رہ کوشش شکست	در رسید اورا براق و بر نشست

حامل دین بود او محمول شد　　　قابل فرمان بد او مقبول شد
تاکنون فرمان پذیرفتی ز شاه　　　بعد ازین فرمان رساند بر سپاه
تاکنون اختر اثر کردے درو　　　بعد ازان باشد امیر اختر او
گر ترا اشکال آید در نظر　　　پس تو شک داری در انشق القمر

(اوپر کے اشعار مین تمسک بالجبر پر رد تھا کہ یہ کاہلی جبر مذموم ہے اب فرماتے ہین کہ اگر تم کو طریق جبر ہی کا اختیار کرنا پسند ہے تو جبر محمود کو اختیار کرو جسکی تفسیر اوپر ایک جگہ راقم نے لکھی ہے اور مولانا ایک خاص عنوان سے بتلاتے ہین جسمین ایک گونہ لغت سے استدلال بھی ہے حاصل اوسکا یہ ہے کہ) جبر کے معنی لغت مین یہ ہین کہ شکستہ کو درست کرنا یا قطع کی ہوئی رگ کو جوڑنا چنانچہ اہل لغت نے تصریح کی ہے پس جس حالت مین کہ تمنے راہ طلب مین ابھی تک اپنے قدم (سعی) کو شکستہ ہی نہین کیا تو (اوسوقت تک جبر کا نام لینا عقلا کے نزدیک اپنے اوپر ہنسوانا ہے) کیا منہ لیکر کسی کو ہنستے ہو کیونکہ تمنے (اوس حالت مین) شکستہ پانون کو کیا باندھا کر جبر کے معنی صادق آوین کیونکہ بستن شکستہ کا مضمون صادق آنا موقوف ہے شکستن کے صادق آنے پر جب شکستن ہی نہین ہوا تو بستن کیسے متحقق ہوگا پھر جبر کہان ہوا جسکے ساتھ تمسک کرنا چاہتے ہو) البتہ جس شخص کا پانون طریق مجاہدہ مین شکستہ ہوچکا ہو یعنی اپنی وسعت کے موافق کوشش خرچ کرکے ختم کرچکا ہو کہ اوس سے آگے کوشش متصور نہو جسکو اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے جاہدوا فی اللہ حق جہادہ اور کوشش ختم کرنے کے لیے عاجز ہوجانا لازم ہے جسکو شکستہ پائی سے تعبیر کیا گیا ہے اس مناسبت سے شکستہ پائی سے مجازاً حق مجاہدہ مراد لیا ہے غرض بتفسیر مذکور جسکا پانون شکستہ ہوچکا ہو) اوسکے لیے (براق) جذب الٰہی کا آوے گا اور وہ اوسپر سوار ہوجاوے گا (اور منزل قرب تک پہونچ جاویگا اور جذب کو براق باعتبار سرعت ایصال کے کہدیا یہ مضمون اشارہ اس مسئلہ کیطرف ہے کہ اکثر سلوک مقدم ہوتا ہے پھر جذب موصل الی اللہ ہوجاتا ہے جسکو شیخ شیرازی نے اس طرح فرمایا ہے ؎ بپائے طلب رہ بدانجا بری ÷ وزانجا ببال محبت پری ÷ اور اس سلوک کو سیر قدمی کہتے ہین اور آگے سیر نظری کہلاتی ہے پس سلوک گو علت تامہ وصول کی نہین مگر اکثر حالات کے اعتبار سے شرط ہے اور جاننا چاہیے کہ شکستہ پائی یعنی حق مجاہدہ وسلوک ہر چند کہ جبر محمود کی (جسکا ایک مقام پر اوپر بیان آچکا ہے) تفسیر نہین ہے مگر چونکہ یہ مجاہدہ سبب ہے وصول کا اور وصول سے جبر محمود یعنی مشاہدہ اضمحلال قدرت حادث بمقابلہ قدرت قدیم حاصل ہوجاتا ہے اس لیے اس مقام پر سبب جبر کو جبر قرار دیا مجازاً) ایسا شخص (جو حق مجاہدہ کرکے واصل ہوجاوے) اول حامل دین تھا (کہ بار اعمال اپنے اوپر اٹھاتا تھا جو حاصل ہے سلوک کا) اب وہ محمول ہوجاویگا (کشش غیبی بالاضطرار اسکو مقصود اصلی تک پہونچا دیگی جو حاصل ہی جذب کا) اول حق تعالیٰ کے فرمان کو قبول کرتا تھا اب درگاہ حق تعالیٰ مین مقبول ہوجاویگا (جیسے فرض کرو) کوئی شخص کسی بادشاہ کی فرمانبرداری کرتا ہو اور اوسکے بعد چند روز مین ترقی مراتب ہوکر خود سپاہ پر حکمرانی کرنے لگے (وہی حال اس طالب کا ہوتا ہے کہ اول اللہ تعالیٰ کی یا شیخ کامل کی اطاعت کرتا

ہے حتی کہ پھر خود کامل ہو کر شیخ بنجاتا ہے اور مسند ارشاد پر متمکن ہو کر طالبین میں تصرف تربیت و تکمیل کا کرنے لگتا ہے اور ابھی تک (یعنی قبل کمال تک) تو آپ اس کے اندر اثر کیا کرتے تھے (بعض آثار تو کواکب کے ظاہر ہیں جیسے گرمی سردی وغیرہ اور بعض آثار کے ثبوت پر بجز دعوی اہل تنجیم کے کوئی دلیل نہیں اگر پہلے آثار مراد ہوں تب تو کچھ اشکال نہیں اور اگر دوسرے آثار مراد ہوں تو یہ مضمون محض قول مشہور پر مبنی ہوگا بہرحال حسن اعتبار سے کہا جاوے (ابتک کواکب اسکے اندر موثر تھے) پھر خود یہ شخص کواکب پر حکومت کرنے لگتا ہے (حکومت کے یا تو یہ معنی ہیں کہ ان کے اندر تصرف کرنے لگتا ہے تب تو یہ ایک قسم کی کرامت ہے جسکا حصول لازمہ ولایت نہیں مگر گاہے حاصل ہوجاتا ہے اور مولانا کے کلام میں دوام و استمرار کا کوئی لفظ نہیں تاکہ اشکال لازم آوے بلکہ بوجہ قضیہ غیر محصورہ ہونے کے یہ حکم جزئی ہوگا جس طرح شعر اول میں مرشد ہونے کا حکم کیا تھا اور وہ بھی کامل ہونے کے لیے لازم نہیں بلکہ محض یہ امور وہبی ہیں جسکو چاہتے ہیں مربی قلوب و مرشد بنا دیتے ہیں جسکو چاہتے ہیں صاحب خوارق و متصرف فی الاکوان بنا دیتے ہیں اور جسکو چاہتے ہیں بالکل مخفی رکھتے ہیں اور یا حکومت کے معنے یہ ہیں کہ یہ شخص چونکہ فانی فی اللہ ہوگیا ہے اور ایسے شخص کی خواہش بالکل تابع ارادۂ خداوندی ہوجاتی ہے اور کواکب کا محکوم ارادۂ خداوندی ہونا ظاہر ہے پس کواکب میں جو تغیر و تبدل بارادۂ الٰہی ہوگا چونکہ وہ تغیر و تبدل اس شخص کی خواہش کے موافق ہوگا جیسا ابھی مذکور ہوا پس مشابہ اسی کے ہوگیا جیسے خود اسکی خواہش سے ہوا ہو بایں معنی مجازاً اسکو امیر اختر کہدیا اور احقر کے نزدیک اختر سے مراد قلب لیا جاوے جیسا اوپر ایک جگہ گذرا ہے ع اختر انند از ورای اختران ﷺ تو مطلب بہت بے تکلف ہوگا کہ اب تک وہ اپنے قلب کا مغلوب تھا کہ اسکے میلان کے موافق عمل کیا کرتا تھا اب اپنے قلب پر حاکم و غالب ہوجاتا ہے کہ اسکے میلان کو تابع حکم کر لیتا ہے) اور اگر (حاکم اختر ہونے کے باب میں) تمھاری نظر میں اشکال معلوم ہو تو (سمجھا جاوے گا کہ) تم کو معجزۂ شق القمر میں بھی شک ہو (کیونکہ اس میں بھی قمر کے اندر تصرف واقع ہوا ہے پس اس معجزہ کا واقع ہونا دلیل ہے اس تغیر خارق کے ممکن ہونے کی اگر ایسا امر ممکن اب بھی کسی مقبول کی کرامت ظاہر کرنے کے لیے اللہ تعالی واقع کر دیں تو کیا محال ہے اوپر کے اشعار میں حاکم اختر ہونے کی توجیہات میں سے دونوں بہت ظاہر تھیں ان کے لیے تو دلیل لانے کی حاجت نہیں صرف تصرف خارق کی توجیہ میں استبعاد تھا اس لیے معجزۂ شق القمر سے اسپر استدلال کیا اور ظاہر ہے کہ جب امر مستبعد واقع ہو سکتا ہے تو دوسرے معانی غیر مستبعدہ کا واقع ہوجانا تو بدرجۂ اولی ممکن ہوگا اس سے یہ اشکال دفع ہوگیا کہ یہ دلیل صرف ایک توجیہ کے ساتھ خاص ہے دوسری توجیہوں سے اسمیں تعرض نہیں)

ف مولانا کے استدلال میں اشارہ ہے کہ جو امر معجزۂ نبی کا ہو سکتا ہے گو وہ کیسا ہی بعید اور دشوار کیوں نہ ہو وہ بطور کرامت ولی سے بھی واقع ہو سکتا ہے بشرطیکہ کوئی دلیل مستقل اسکے امتناع پر نہو جیسے ایتان بمثل القرآن کہ اسکا امتناع ثابت ہو چکا ہے اور یہی مذہب ہے محققین اہل سنت و جماعت کا۔

تازه کن ایمان نه از گفت زبان ‏ ‏ اے ہوا را تازه کرده در نہان
تا ہوا تازه است ایمان تازه نیست ‏ ‏ کین ہوا جز قفل آن دروازه نیست
کردهٔ تاویل لفظِ بکر را ‏ ‏ خویش را تاویل کن نے ذکر را
فکر تو تاویل کرده ذکر را ‏ ‏ ذکر را مان و بگردان. فکر را
بر ہوا تاویل قرآن مے کنے ‏ ‏ پست و کژ شد از تو معنے سنی

چونکہ اوپر معجزۂ شق القمر سے استدلال کیا گیا ہے احتمال تھا کہ کوئی ملحد اوس مین ایسی تاویل بعید کرکے جس مین شق القمر معنے حقیقے پر نہ رہے کہدے اذاجاء الاحتمال بطل الاستدلال اسلیے ابطال تاویل کے لیے فرماتے ہین کہ ایمان کو (صدق دل سے) تازہ کرو صرف زبان سے کہنا کافی نہین تم نے تو باطن مین ہواے نفسانی کو تازہ کر رکھا ہی (اور وہی ان تاویلات کا منشا بنتے ہین کیونکہ اہل بدعت کی تاویلات اسی بنا پر ہین کہ اول تسویل نفسانی سے ایک اعتقاد فاسد جمالیا اُسکے بعد مخالف نصوص مین تحریف شروع کردی سو جبتک ہواے نفسانی تازہ ہی ایمان تازہ نہین ہو سکتا (جیسا حدیث مین ہی[1] لا یومن احدکم حتے یکون ہواہ تبعا لما جئت بہ) کیونکہ یہ ہواے نفسانی اُس دروازہ (علوم وحقائق) کا قفل ہے (جس سے حقائق منکشف نہین ہو سکتے اسی وجہ سے) تم محفوظ الفاظ مین تاویلین کرنے لگے ہو (محفوظ الفاظ سے مراد قرآن وحدیث صحیح کے الفاظ ہین اور اُن کو بوجہ محفوظ ہونے کے بکر کہا کیونکہ بکر بمعنی ناکتخدا بھی محفوظ ہوتی ہے) سو تم کو چاہیے کہ اپنی تاویل کرو (یعنی اپنے اندر تغیر پیدا کرو جس سے تمھارا جہل دفع ہو کر حقیقت امر واضح ہو) الفاظ قرآن کی تاویل مت کرو (یعنی اُنکو اُنکے اصل معنی سے مت بدلو قرآن کا نام ذکر ہو نا خود قرآن مین مذکور ہی (انا نحن نزلنا الذکر) تمھاری قوت فکریہ نے لفظ قرآنی کی تاویل کر رکھی ہے تم کو چاہیے کہ قرآن کو تو اُس کی اصلی حقیقت پر رہنے دو اور اپنی قوت فکریہ کو بدلو کہ اُسکا فساد مبدل بہ صحت ہو تم محض ہواے نفسانی پر قرآن کی تاویل کرتے ہو جس سے تمھاری تاویل کی) بدولت روشن معنی (قرآن کے جو باعتبار قواعد عربیہ وشرعیہ کے بہت صاف اور واضح تھے کج (اور متغیر) ہو گئے (اور ایسی ہی تاویل کی نسبت حدیث مین آیا ہے[2] من فسر القرآن برایہ فقد کفر ورنہ جو برعایت قواعد عربیہ وشرعیہ کے کوئی معنی بطور

[1] عن عبد اللہ بن عمرو قال قال رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم لا یومن احدکم حتی یکون ہواہ تبعا لما جئت بہ رواہ فی شرح السنۃ کذا فی المشکوۃ ۱۲

[2] عن ابن عباس عن النبی صلے اللہ علیہ وسلم قال اتقوا الحدیث عنی الا ما علمتم فمن کذب علی متعمدا فلیتبوا مقعدہ من النار ومن قال فی القران برایہ فلیتبوا مقعدہ من النار رواہ الترمذی ۱۲

احتمال کے کسے جاوین اس کی مشروعیت پر تمام اُمت متفق ہے اور حدیث لاینقضی عجائبہ[۱] سے اسکی اجازت مفہوم ہوتی ہے تنبیہ مراد مولانا کی تاویل باطل کا رد کرنا ہی جو شیوہ اہل بدعت کا ہی اور جو تاویل بضرورت رفع تعارض یا دفع استحالہ نقلی وعقلی برعایت قواعد شرعیہ وعربیہ دخلو از غرض نفسانی وشہادت نور بصیرت کی جاوے جس کو اہل حق نے خلفاً عن سلف اختیار کیا ہے خواہ درجۂ وجوب مین ہو یا درجۂ جواز مین اوس کا رد مقصود نہین پس بعض حواشی مین جو تاویل آیات صفات کو جسکو متاخرین نے اختیار کیا ہے اس رد مین داخل کر دیا ہے بڑی غلطی ہے۔

زیافت تاویل رکیک مگس

ماند احوالت بدان طرفہ مگس	کو ہمی پنداشت خود را ہست کس
از خودی سرمست گشتہ بی شراب	ذرۂ خود را بدیدہ آفتاب
وصف بازان را شنیدہ در بیان	گفت من عنقاے وقتم بی گمان
گفت من دریا وکشتی خواندہ ام	مدتی در فکر آن می ماندہ ام
آن مگس بر برگ کاہ وبول خر	ہمچو کشتیبان ہمی افراشت فر
اینک این دریا واین کشتی ومن	مرد کشتی بان واہل راے وفن
بر سر دریا ہمے راندا وعمد	می نمودش آنقدر بیرون زحد
بود بے حد آن چنین نسبت بدو	آن نظر کو بیند آنرا راست کو

[۱] عن الحارث الاعور قال مررت فی المسجد فاذا الناس یخوضون فی الاحادیث فدخلت علی رضی الله عنہ فاخبرتہ فقال وقد فعلو قلت نعم قال اما انی سمعت رسول الله صلی الله علیہ وسلم یقول الا انہا ستکون فتنۃ قلت ما المخرج منہا یا رسول الله قال کتاب الله فیہ نبأ ما قبلکم وخبر ما بعدکم وحکم ما بینکم ھو الفصل لیس بالھزل من ترکہ من جبار قصمہ الله ومن ابتغی الھدی فی غیرہ اضلہ الله وھو حبل الله المتین وھو الذکر الحکیم وھو الصراط المستقیم ھو الذی لا یزیغ بہ الاھواء ولا تلتبس بہ الالسنۃ ولا یشبع منہ العلماء ولا یخلق عن کثرۃ الرد ولا ینقضی عجائبہ الخ رواہ الترمذی کذا فی المشکوۃ ۱۲

عالمش چندان بود کش بینش ست	چشم چندین بحر ہم چندینش ست
صاحب تاویل باطل چون مگس	وہم او بول خر و تصویر خس
گر مگس تاویل بگذارد برائے	آن مگس را بخت گرداند ہمائے
آن مگس نبود کش این عبرت بود	روح او نے در خور صورت بود
ہمچو آن خرگوش کو بر شیر زد	روح او کے بود اندر خورد قد

(عمرستون مراد چوبکہ بدان کشتی راانند۔ چمین بول وعائط مراد اینجا بول۔ تصویر تصوران اشعار مین تاویل باطل کی تمثیل کے لیے ایک فرضی حکایت مذکور ہے جسکا حاصل یہ ہے کہ) تمہارا حال (تاویل باطل مین) اوس عجیب مگس کے مشابہ ہے جو اپنے کو سمجھتی تھی کہ مین بھی کوئی چیز ہون وہ آپ ہی آپ بے شراب پیئے ہوے سرمست ہو رہی تھی اور اپنی ذرہ کو آفتاب سمجھتی تھی (یعنی اپنے چھوٹے مرتبہ کو کہ مثل ذرہ کے تھا عالی مثل آفتاب سمجھتی تھی) کہین بازون کا جو کہ شکاری جانور ہے حال سنا تھا کہنے لگی کہ عنقاے وقت مین ہی ہون (جو باز سے بھی بڑا ہوتا ہے غرض ایک مگس ایسی تھی اتفاقا) وہ مگس کہین ایک برگ کاہ پر جا بیٹھی جو بول خر مین تیر رہا تھا بس لگی ملاح کی طرح فخر کرنے کہنے لگی کہ مین نے دریا اور کشتی کا نام کتابون مین پڑھا تھا ایک مدت سے اس فکر مین تھی (کہ دریا و کشتی کیسی ہوتی ہونگی) اب معلوم ہوا کہ دریا اسکو کہتے ہین (یعنی بول خر کو) اور یہ (برگ کاہ) کشتی ہے اور مین ملاح ہون کہ اہل الراے اور اہل فن ہون بس اوس (تاویلی) دریا پر بیٹھی چلی لگا رہی تھی اور اوتنی ہی مقدار اوسکو حد سے باہر معلوم ہوتی تھی اور واقعی وہ پیشاب اوسکی نسبت بحد ہی تھا ایسی نظر (ہر جگہ) کہان ملتی ہے جو اسکو صحیح (حالت پر) دیکھ لیا کرے اوس مگس کا عالم بھی اوتنا ہی ہوگا جتنی اوسکی نگاہ ہے جب نگاہ اتنی ہی تو اسکا دریا بھی اتنا ہی ہوگا (یعنی چونکہ اوسکی نگاہ تنگ تھی اس لیے اوتنا بول اوسکو دریاے ناپیدا کنار اور ایک جہان بحید و شمار نظر آتا تھا) بس اہل تاویل باطل کی حالت بھی اس مگس کی سی ہے (کہ اپنے کو عالم اور محقق سمجھتا ہے اور اسکا وہم اور تصور لغو (جسکا منشا دلیل شرعی نہین ہے) مثل بول خر کے ہے (کہ اوسمین مگس کی سیر جیسی ہو رہی تھی اسی طرح مبتدع و ملحد کو اسکے وہم و خیال مین جسکا محل کچھ واقع مین نہین ہے سیر ذہنی اور حرکت فکری ہوتی ہے اور جس طرح اوسنے دریا و کشتی کا مصداق غلط سمجھا اسی طرح مبتدع مفہومات شرعیہ کا مصداق غلط سمجھتا ہے) البتہ اگر مگس (ناقص العلم) اپنی راے سے تاویل کرنا چھوڑ دے (اور کامل کا اتباع اختیار کرے جو اوسکو حدود شرعیہ کے اندر رکھے اور راے کی قید سے صاف معلوم ہوا کہ تاویل بدلیل شرعی جائز ہے جیسا ہمنے اوپر تنبیہ مین بیان کیا ہے) تو اوس مگس (ناقص العلم) کو خوش نصیبی ہما (کامل العلم) بنا دے گی (یعنی ناقص و اہل باطل بدولت اتباع اہل حق کے کامل و اہل حق ہو جاتا ہے) پھر وہ مگس (واقع مین) مگس ہی نہو گی جسکو اسقدر غیرت ہو کہ شرعیات مین اپنی راے سے تصرف کرنیکو مذموم سمجھکر ترک کر دے یعنی پھر ایسے شخص کو ناقص نہ سمجھنا چاہیے گو ظاہرا علوم درسیہ کی کمی سے ناقص نظر آوے جیسے بہت سے کاملین گذرے ہین کہ درس و تدریس مین مشغول نہین ہوے منقولات کو صحبت

علماء سے حاصل کر لیا اور اسرار اُنکے قلب پر ملہم ہوئے) اوسکی روح (یعنی باطن) اوسکی صورت (یعنی ظاہر) کے موافق نہین ہوگی (کہ ظاہر مین ناقص ہے اور واقع مین کامل آگے اس نقصان صوری و کمال معنوی کی ایسی مثال دیتے ہین جسمین عود قصہ کی طرف بھی ہے فرماتے ہین کہ) جیسے وہ خرگوش تھا جس نے شیر پر صدمہ پہونچایا اوسکی روح اوسکے قد وقامت کے موافق کب تھی (ظاہر مین تو بہت ہی حقیر وضعیف تھا مگر تدبیر اور رائے سے کبیر و قوی نکلا پس معلوم ہوا کہ ممکن ہے کہ کوئی ظاہر مین ناقص ہو مگر باطن مین کامل ہو)۔

رنجیدن شیر از دیر آمدن خرگوش

شیر میگفت از سر تیزی و خشم	کز رہ گوشم عدو بربست چشم
مکرہائے جبریانم بستہ کرد	تیغ چوبین شان تنم را خستہ کرد
زین سپس من نشنوم آن دمدمہ	بانگ دیوانست وغولان آن ہمہ
بردران ای دل تو ایشان را مایست	پوست شان برکن کشان جز پوست نیست

یعنی شیر تیزی اور غضب سے کہہ رہا تھا (جبکہ خرگوش کو دیر لگی) کہ ان دشمنون نخچیرون نے کان کی راہ سے میری آنکھ بند کردی (یعنی جھوٹی سچی باتین سنا کر حقیقت امر کو مجھ سے مخفی کر دیا) ان جبریون کے مکر نے مجکو شکار کرنے سے مقید کر دیا اور ان کی تیغ چوبین (مضامین دروغ راست نما) نے میرے بدن کو خستہ (ضرر رسیدہ) کر دیا مین اسکے بعد سے کبھی ان کا فریب نہ سنونگا کیونکہ ان کی سب باتین محض شیاطین وغول کی آوازین ہین (کہ مسافرون کو پکار پکار کر راہ سے بھٹکا دیتے ہین) بس اے دل تو ان سب کو پھاڑ ڈال ہرگز توقف مت کر ان کا پوست اُتار ڈال کیونکہ ان مین بجز پوست کے مغز (یعنی اخلاق حمیدہ مثل وفائے عہد و راستی وغیرہ) کچھ نہین ہے۔

پوست چہ بود گفتہائے رنگ رنگ	چون زرہ بر آب کش نبود درنگ
این سخن چون پوست معنی مغز دان	این سخن چون نقش معنے ہمچو جان
پوست باشد مغز بد را عیب پوش	مغز نیکو را ز غیرت غیب پوش
چون ز باد ستت قلم دفتر ز آب	ہرچہ بنویسی فنا گردد شتاب
نقش آب ست ار وفا جوئی ازان	باز گردی دستہائے خود گزان

(دست خود گزان حال از ضمیر باز گردی یعنی تاسف وحسرت کنان۔ یہ انتقال ہے اوپر پوست ظاہری ناقابل اعتبار ہونے کا بیان تھا یہان سے پوست معنوی کا ذکر فرماتے ہین کہ جانتے ہو پوست کیا چیز ہے یہ رنگا رنگ کے اقوال مثل پوست کے ہین جن کی ایسی مثال ہے جیسے پانی پر ہوا سے لہرین (بشکل زرہ) بجاتی ہین کہ ان کو کچھ بقا نہین ہوتا اسیطرح ظاہر کلام کو مثل پوست کے سمجھو اور اُس کے معنی وحقیقت کو مثل مغز کے خیال کرو و نیز اس ظاہری کلام کو مثل نقش وجسم کے سمجھو اور معنی کو مثل روح کے تصور کرو کہ جس طرح پوست و نقش غیر مقصود

ہوتا ہی اور مغز و روح مقصود اسیطرح کلام ظاہری غیر مقصود ہوتا ہی اور حقیقت مقصود وجہ تشبیہ ظاہر ہی کہ پوست کی خاصیت یہ ہوتی ہی کہ (اوسکے اندر اگر برا مغز ہی تو اوس مغز بد کا وہ عیب پوش ہی (کہ اوپر سے مغز کی خرابی نظر نہین آتی) اور (اگر اوسکے اندر اچھا مغز ہی تو اوس) اچھے مغز کے اعتبار سے غیرت کے سبب (کہ نیتقلادون کے سامنے اوس کے اظہار کرنے سے غیرت آتی ہی) غیب پوش ہی (کہ اوس مغز کی خوبی جو مستور او نظر ظاہری سے غائب ہی اوس کے لیے وہ پوست ساتر ہی) اسی طرح کلام کی خاصیت ہی کہ اکثر مدعیون کا کلام رنگین اور پر تکلف ہوتا ہی اوس کلام کی وجہ سے اُن مدعیون کی حقیقت اور اصلی حالت عوام پر کھلنے نہین پاتی اور اون کا عیب چھپا رہتا ہی اور اہل حق کا کلام اکثر سادہ و بے تکلف و مختصر بقدر ضرورت ہوتا ہی اوسکے پردہ مین اون حضرات کا اصلی کمال عوام پر ظاہر نہین ہوتا اس سے کلام ظاہری کو پوست سے تشبیہ دینے کی تائید ہوگئی پس یہ کلام ظاہری باعتبار اثر اور خاصیت کے تو مشابہ پوست کے ہی اور اوس مین سے قسم خاص یعنی کلام رنگین و پر تزویر صفت بے بقائی مین مشابہ زرہ بر آب کے ہی جیسا اوپر کے شعر مین ہی اور اب وہی کی طرف رجوع کرتے ہین کہ) جب ہوا کا قلم ہو اور پانی کا دفتر ہو تو جو کچھ لکھو گے وہ فوراً فنا ہو جاوے گا کیونکہ وہ تو محض نقش بر آب ہی اوس سے اگر وفاداری (یعنی صحبت مدیدہ و بقا) کی طلب کرنے لگو تو انجام مین حسرت زدہ ہونا پڑے گا (کیونکہ اوسکو بقا نہوگا اسی طرح کلام اہل تزویر سے امید وفا نہ چاہیے بالخصوص شیخان مزور کے دھوکہ مین نہ آنا چاہیے۔

باد در مردم ہوا و آرزوست	چون ہوا بگذاشتی پیغام ہوست
خوش بود پیغامہاے کردگار	کو ز سر تا پاے باشد پایدار
خطبۂ شاہان بگردد وان کیا	جز کیا و خطبہاے انبیا
زانکہ بوش بادشاہان از ہواست	بارنامہ انبیا از کبریاست
از درمہا نام شاہان برکنند	نام احمد تا قیامت می زنند
نام احمد نام جملہ انبیاست	چونکہ صد آمد نود ہم پیش ماست
این سخن پایان ندارد ای اسیر	قصۂ خرگوش گو و شیر نر

(کیا سرداری معطوف بر خطبہ۔ بوش باول مفتوح و ثانی زدہ کرد فر و خود نمائی۔ بارنامہ حشمت یا صحف اوپر کہا تھا چون ز باد ست قلم الخ اب اوس باد کی تعیین مشبہ مین او تفصیل مشابہت کی فرماتے ہین کہ) لوگون مین جو ہواے نفسانی اور آرزوہاے باطل ہین یہ (مشابہ) باد کے ہین (پس جو باتین اس سے پیدا ہوتی ہین یعنی جن باتون مین غرض نفسانی شامل ہی اور اوس مین صدق و اخلاص نہین ہی وہ بالکل مثل اوس نقش کے ہین جو ہوا سے پانی پر پیدا ہوے ہین جو محض ناپائدار و ناقابل اعتبار ہین) اگر اس ہواے نفسانی کو چھوڑ دو اور قلب کو اوس سے خالی کر دو تو بجاے اسکے قلب مین پیغام حق (واردات غیبیۂ خالیہ و علمیہ) آنے لگین

دیکھو جو باتین اُس سے پیدا ہون وہ البتہ قابل اعتماد ہون چنانچہ فرماتے ہین کہ حقتعالی کے پیغام خوب ہوتے ہین جو از سرتاپا پائدار (و باثبات) ہین (چنانچہ) بادشاہون کے خطبے اور سرداری سب بدل جاتے ہین (مثلاً ایک بادشاہ مرگیا اُسکا نام خطبہ سے خارج کردیا گیا اور حکومت کا ختم ہوتا ظاہر ہی) بخلاف حضرات انبیاء علیہم السلام کی سرداری اور خطبون کے (کہ اُن کی وفات سے اُن کے احکام اور وجوب طاعت کا خاتمہ نہین ہوتا اور شریعت متاخرہ سے شریعت متقدمہ کا منسوخ ہوجانا یہ دوسری بات ہی کیونکہ ایسا نسخ تو خود ایک شریعت کے زمانۂ بقا مین بھی ہوا کرتا ہی سو اسکو سلاطین کے زوال سلطنت کے مثل نہین ٹھہرا سکتے چنانچہ ظاہر ہی) اور انبیاء اور سلاطین مین وجہ اس تفاوت کی یہ ہی کہ سلاطین کا کر و فر تو محض ہوا (و ہوس دنیوی) سے ہی اور حضرات انبیاء علیہم السلام کا تجمل (و حشمت یا یون کہیے کہ حکم و شریعت حضرت کبریا سے ہی (اس لیے) بادشاہون کا نام تو (اہل زمانہ) دونا نیز سے مٹا دیتے ہین (چنانچہ ایک بادشاہ کے مرنے سے سکہ پر اُسکا نام منقش ہونا موقوف ہوجاتا ہی اور (حضرات انبیاء علیہم السلام کی یہ شان ہی کہ) جناب احمد مصطفےٰ صلے اللہ علیہ وسلم کا نام قیامت تک لیا کرین گے (اس سے ثابت ہوا کہ جو امر ہوا و ہوس سے ناشی ہو وہ ناپائدار ہی اور جو من جانب اللہ ہو وہ پایدار ہی اب فرماتے ہین کہ ذکر تو مطلق انبیاء علیہم السلام کا تھا جو سب کو شامل ہی پھر مصرعہ نام احمد تا قیامت الخ مین صرف احمد صلے اللہ علیہ وسلم کا نام لیا گیا اس سے کوئی شخص دوسرے انبیا کی نفی نہ سمجھے کہ اُن کو بقا نہین رہا جیسا ظاہراً اُن کے شرائع کے نسخ سے بھی شبہہ پڑ سکتا ہی جس کا ایک جواب تو احقر عرض کرچکا ہی دوسرا جواب مولانا دیتے ہین کہ حضور کے نام لینے سے آپ کی تخصیص اور دوسرون کی نفی لازم نہین آتی کیونکہ) اسم احمد سب انبیاء کا نام ہی (حکماً کیونکہ آپ جامع کمالات جمیع انبیاء علیہم السلام کے ہین جیسا اپنے محل مین ثابت و مقرر ہی پس آپ کا وجود حکماً تمام انبیاء کا وجود ہی اور آپ کی شریعت کا بقاء حکماً سب شرائع کا بقاء ہی اس اعتبار سے تعمیم حکم کی بحال خود رہی اور سب انبیاء کے احکام کا بقاء ثابت ہوگیا اور اس جامعیت کی اور اس امر کی کہ آپ کا وجود و بقاء سب کا وجود و بقاء ہی ایسی مثال ہی جیسے سو کا عدد کہ نوے کو شامل ہی بس) جب ہمارے پاس سو ہون گے تو نوے بھی ضرور ہون گے (اور تطبیق مثال کی نہایت ظاہر ہی اب فرماتے ہین) کہ اس مضمون کا تو ذکر کہ جو من جانب اللہ ہوتا ہی وہ پائدار ہوتا ہی کہین انتہا نہین اب خرگوش و شیر کا قصہ کہنا چاہیے۔

ہم در بیان مکر خرگوش و تاخیر او در رفتن پیش شیر

در شدن خرگوش بس تاخیر کرد	مکر را با خویشتن تقریر کرد
در رہ آمد بعد تاخیر دراز	تا بگوش شیر گوید یک دو راز

یعنے خرگوش نے جانے مین خوب دیر لگائی اور اپنے دل ہی دل مین خوب مکر و تدبیر سوچا کیا غرض بعد

تا خیر در سازا ب رستہ پر چلنا شروع کیا تا کہ شیر کے کان میں اپنی سوچی ہوئی باتوں جیسے دجو مناسب وقت ہو ایک ایک بات کہے۔

تا چہ عالمہاست در سودائے عقل ۔ تا چہ با پہناست این دریائے عقل
بحر بے پایان بود عقل بشر ۔ بحر را غواص باید اے پسر
صورتِ ما اندرین بحرِ عذاب ۔ می دود چون کاسہا بر روئے آب
تا نشد پُر بر سرِ دریاست طشت ۔ چونکہ پُر شد طشت در وے غرق گشت
عقل پنہان ست و ظاہر عالمے ۔ صورت ما موج و یا از وے نمی
ہر چہ صورت می وسیلت سازدش ۔ زان وسیلت بحر دور اندازدش
تا نہ بیند دل دہندہ راز را ۔ تا نہ بیند تیر دور انداز را

(تا بمعنے آگاہ باش۔ دچہ برائے تفخیم عقل در شعر اول بمعنی مطلق قوت ذہنیہ شامل ہر حیوان وانسان را در شعر ثانی قوت عقلیہ مخصوص بانسان۔ بحر عذاب دریائے شیرین۔ ہر چہ صورت بحذف رابط مبتدا ہمہ شین راجع بسوی ہر چہ مفعول سازد وفاعل سازد مقدر یعنی انسان فعل بفاعل ومفعول خبر مبتدا اتقدیر آنکہ انچہ صورت ست بعض انسان وسیلت میسازد اورا ودر مصرعہ دوم ضمیر شین راجع بفاعل سازد دل دہندہ راز وہمچنین تیر دور انداز مراد بہر دو روح چون روح طالب وعاشق راز یعنے معنے ہست وہمچنین روح فکر وعرفان خود را در دور میسازند لہذا وی را باین دو اسم تعبیر کردہ شد مطلب یہ ہی کہ) دیکھو تو خیال عقل مین کیسے کیسے عالم بھرے پڑے ہین اور دیکھو تو یہ دریائے عقل کیسا با وسعت ہی (جب تو خرگوش نے اُس حقیر جسم پر شیر کی ہلاکت کی ہمت کی اور اپنی قوت فہم سے کیسی تدبیر نکال لی اب فرماتے ہین کہ یہ عقل مذکور تو صرف فراخ ہی ہی مگر عقل انسانی تو دریائے بے پایان ہی (کیونکہ لطیفہ عقل مثل دیگر لطائف کے عالم امر سے ہی جو کہ حدود سے منزہ ہی جیسا اوپر تحقیق آچکی ہی) اس دریا کے لیے غواص کی حاجت ہی (کہ خوض کر کے اس دریائے عقل مین جو ایک گوہر بے بہا معرفت کا ہی اُس کو نکال لاوے ورنہ پھر عقل انسانی وفہم حیوانی برابر ہین جس طرح جس دریا سے گوہر نہ نکالا جاوے وہ دریا اور جو دریا واقع مین بے گوہر ہی اس شخص کے حق مین یکسان ہین۔ اب اس لطیفۂ غیبیۂ عقل اور اجسام کی نسبت کو بیان کرتے ہین تا کہ اشتغال بالاجسام مانع حصول گوہر مذکور کا جو ثمرہ اُس لطیفہ کا ہی نہ ہو جاوے پس فرماتے ہین کہ) ہماری صورت (یعنے اجسام) اس دریائے شیرین (عقل) مین اس طرح دوڑتے پھرتے ہین جیسے پانی کی سطح پر کوزے (وجہ تشبیہ دو ہین ایک یہ کہ اگر کثرت سے کوزے ہون کوزے نظر آوین گے پانی نظر نہ آویگا اسی طرح اجسام محسوس ہوتے ہین اور ارواح محسوس نہین۔ دوسرے یہ کہ کوزون کی حرکت پانی کی وجہ سے ہی اسی طرح اجسام کی حرکت روح کے تصرف سے ہی) تو جب تک کوزہ (پانی سے) پر نہ ہو اُس وقت تک تو طشت مثلاً (اسی طرح کوزہ بھی) دریا کے اوپر رہتا ہی اور جب (پانی سے) پر ہو گیا تو اُسکے اندر غرق ہو گیا (اسی طرح جب تک یہ اجسام نور عقل سے پُر نہین ہوتے ہین تب تک احکام جسمانیہ کا غلبہ رہتا ہی اور احکام روحانیہ

مخفی رہتے ہین جس طرح طشت پانی کے اوپر غالب رہا اور پانی مستور اور جب لور عقل سے پرہوتے ہین اور بصیرت کا کافی حصہ نصیب ہوجاتا ہی پھر احکام جسمانیہ شہوت وغضب مغلوب اور احکام روحانیہ محبت ومعرفت غالب ہوجاتے ہین جیسے مثال مذکور مین بعد پانی بھر جانے کے پانی اوپر ہوگیا اور طشت اندر مخفی وغائب ہوگیا اِس کے بعد وجہ تشبیہ کی تصریح فرماتے ہین کہ ہماری عقل (کہ لطیفہ غیبیہ ہی) پوشیدہ ہی (جس طرح پانی مثال مذکور مین مستور ہی) اور عالم (اجسام) ظاہر ہی (جس طرح کوزے ظاہر ومشاہد ہین خواہ یہ تشبیہ دو کہ ہماری صورت (اجسام) اُس (دریائے عقل) کی ایک موج ہی یا ایک نم ہی (وجہ تشبیہ یہ ہی کہ دریا متبوع ہوتا ہی اور موج ونم تابع ونیز کثرت امواج مین دریا کو امواج چھپا لیتی ہین اسی طرح عقل متبوع ومستور ہی اور اجسام تابع وساتر جب صورت یعنی اجسام کا تابع ہونا اور معنی یعنی عقل کا متبوع ہونا ثابت ہوگیا تو اب اخذ صورت وترک معنی کا ضرر بتلاتے ہین کہ) جو چیز کہ محض صورت ہی بعض شخص اسکو وسیلہ بناتا ہی (یعنی چاہتا ہی کہ عالم ظاہر کی کسی چیز کو ذریعہ مقصود حقیقی کا بنا لون جس طرح کفار نے اصنام کو وسیلہ بنانا چاہا اور یہ کہا مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللّٰهِ زُلْفَىٰ یا فلاسفہ نے اس علم قشر کو ذریعہ وصول الی واجب الوجود کا بنایا تھا کذا قال مرشدی رحمۃ اللہ تعالی علیہ) اُس وسیلہ بنانے کی وجہ سے دریا (معنے) اُس شخص کو (اپنے سے) دور پھینک دیتا ہی (یعنے اشتغال بالصورت کی وجہ سے ادراک معنی اسکو نصیب نہین ہوتا کہ اُسکو وسیلہ مقصود حقیقی کا بناتا کیونکہ اصل وسیلہ وصول الی اللہ کا معرفت اور طلب ہی اور وہ فعل قوت عقلیہ کا ہی جو کہ عالم معانی سے ہی پس باین معنے قوت عقلیہ مین قابلیت وسیلہ الی المقصود بننے کی ہی بخلاف صورت کے کہ اوس کے افعال جوارح اگر قابلیت توسل کی رکھتے ہین تو وہ بھی موقوف حسن اعتقاد وخلوص پر ہی جو فعل قلب کا ہی جو ماہیت مین عین عقل یا اُس کا مقارب ہی علیٰ اختلاف اقوال المکاشفین بہر حال اصل توسل کی قابلیت امر معنوی یعنے عقل وقلب مین ہوئی جسم یا اوس کے افعال توسل مین اصل نہین ہوسکتے اسی مرتبہ اصالت فی التوسل مین جسم سے قابلیت توسل کی نفی فرمارہے ہین)، انجام اس توسل بالصورت کا یہ ہوتا ہی کہ یہ متوسل روح کو نہین دیکھ سکتا (کہ اوس کو وسیلہ قرب بنالیتا اور روح کو دل دہندۂ راز اور تیر دوانداز کہنے کی وجہ اوپر عبارت فارسی مین بیان کردی ہی اور اوس لطیفہ کو یہان جو روح کہہ دیا ہی اس سے کوئی شبہہ نہ کرے کہ بیان تو لطیفۂ عقل کا تھا کیونکہ یہ سب لطائف متحد یا متقارب ہین اور انوار باہمی متعاکس اور افعال سب کے اکثر متلازم اس لیے جس عنوان سے تعبیر کیا جاوے مقصود نہین بدلتا ہر حالت مین مطلب ایک ہی ہی)۔

اسپ خود را یاوہ داند وز ستیز ... میدواند اسپ خود در راہِ تیز
اسپ خود را یاوہ داند آن جواد ... واسپ خود او را کشان کردہ چو باد
در فغان وجستجو آن خیرہ سر ... ہر طرف پرسان وجویان در بدر

کانکہ دزدید اسپ ما را کو کیست	اینکہ زیر ران تست ای خواجہ چیست
آرے این اسپ ست لیک آن اسپ کو	با خود آ اے شہسوار اسپ جو
وصفہا را مستمع گوید براز	تا شناسد مرد اسپ خویش باز
جان ز پیدائی و نزدیکی ست گم	چون شکم پرآب ولب خشکے چو خم
در درون خود بیفزا درد را	تا ببینی سبز وسرخ و زرد را

(اوپر کے اشعار مین معنی یعنے روح وعقل کا متبوع وقابل توسل ہونا اور صورت یعنی جسم کا تابع وناقابل توسل ہونا بیان فرمایا تھا اب کوئی پوچھتا ہی کہ وہ روح کہان ہی تاکہ ہم اُسکو وسیلہ تقرب الٰہی بناوین ان اشعار مین اُس کا جواب ہی جس کا حاصل یہ ہی کہ وہ روح تم سے بہت قریب ہی اور اُسکو تم سے معیت حاصل ہی مگر اُسکی واقفیت نہ ہونے سے بعید ومحجوب ہی اس قرب واقعی اور بعد علمی کو ایک مثال کے ضمن مین بیان فرماتے ہین کہ فرض کرو) ایک شخص (گھوڑے پر سوار اور) اپنے گھوڑے کو (غلطی سے) گم شدہ سمجھتا ہی اور جہل وعناد سے اپنے گھوڑے کو راہ مین خوب تیزی سے دوڑا رہا ہی اپنے گھوڑے کو وہ جوانمرد گم شدہ سمجھ رہا ہی اور حالانکہ خود گھوڑا اُسکو لیے ہوا کی طرح پھر رہا ہی اور یہ شخص پکارتا ہی اور ہر طرف پوچھتا اور ڈھونڈھتا ہی کہ جس شخص نے ہمارا گھوڑا چرایا ہی وہ کہان اور کون ہی (کسی نے کہا کہ) میان تمھاری ران تلے جو ہی وہ کیا ہے (آپ جواب دیتے ہین کہ) ہان یہ گھوڑا تو ہی لیکن وہ (میرا) گھوڑا کہان ہی (اُسی شخص نے کہا کہ) ذرا ہوش مین آؤ (اور وہی اس سوار کی غل وپکار سننے والا چھپے چھپے حالات اور پتے بتا رہا ہی تاکہ یہ شخص اپنے گھوڑے کو پہچان لے (پس جس طرح یہ شخص باوجودیکہ گھوڑے پر سوار ہی اور درضمن مین گھوڑا اُس کے پاس ہی مگر بوجہ بے خبری وبدحواسی کے چونکہ اُس کا علم نہین اُسکو گم اور بعید سمجھتا ہی یہی حال روح کا ہی کہ مثل گھوڑے کے وہ انسان کو لیے لیے پھرتی ہی کیونکہ تمام آثار وحرکات جسمانی بدولت روح کے واقع ہین اور اسی وجہ سے جسم کو راکب اور روح کو مرکب سے تشبیہ دی ہی اور جو اس کا عکس مشہور ہی کہ روح راکب اور جسم مرکب ہی وہ باعتبار متبوع اور تابع ہونے کے ہی پس دونون مین تعارض نہین مگر باوجود اسقدر معیت کے چونکہ انسان اُس کا ادراک نہین کرتا اسلیے اس سے بے خبر ہی اور متعجبانہ پوچھتا ہی چنانچہ تصریح فرماتے ہین کہ اسی طرح روح بسبب (غایت) ظہور وقرب کے (حواس سے) گم اور غائب ہی (پس محض غائب وغیر مدرک ہونے مین مشابہ مثال مذکور کے ہی یہ ضرور نہین کہ غیر مدرک ہونے کی علت بھی دونون جگہ ایک ہو، روح مین گو اس خفا کی علت غایت قرب وظہور ہی جسکی تقریر قصہ کنیزک سے ازدی ارسایہ نشانی مید ہد الخ مین گذر چکی ہی اور عنقریب پھر آتی ہی اور مثال مذکور مین بھی علت ہونا ضرور نہین) جیسے مٹکا ہوتا ہی کہ اندر سے شکم کی طرح پرآب ہوتا ہی اور باہر سے خشک لب ہوتا ہی پس پانی باوجود موجود ہونیکے مستور ہی اسیطرح روح باوجود موجود ہونے کے مستور ہی اب کوئی پوچھتا ہی کہ پھر جب روح ایسی مخفی ومستور ہی اُسکا ادراک کیونکر کیا جا سکتا ہی تاکہ اُسکو وسیلہ قرب الٰہی وحصول معرفت بنایا جاوے جواب مین ادراک کا

طریقہ تبلاتے ہین کہ اپنے اندر درد کو (یعنی طلب وجستجو کو) بڑھانا چاہیے اُسوقت تمکو مختلف دستور (چیزین) درک ہونگی (مراد اُن مختلف دستور چیزون سے لطائف غیبیہ ہین پس سرخ وسبز وزرد کنایہ مطلق اشیاے مختلفہ سے ہے خصوصیت ان الوان کی مقصود نہین کیونکہ محاورات مین متقابل اشیاء کالانا مطلق اختلاف کے لیے مستعمل ہی جیسے گرم وسرد وتلخ وشیرین وغیرہ اگرچہ حسن اتفاق سے ان لطائف کو ان الوان مذکورہ سے خاص مناسبتین بھی ہین چنانچہ مکاشفین فرماتے ہین کہ لطیفۂ روح کا رنگ سفید ہی اور لطیفۂ قلب کا سرخ اور لطیفۂ سر کا سبز اور نفس کا زرد وعلی ہذا القیاس حاصل جواب کا یہ ہوا کہ طلب اور مجاہدہ کرو تو اللہ تعالیٰ امور روحانیہ کی بصیرت وانکشاف ذوقًا ووجدانًا عطا فرما دین گے پھر ان کے ذریعہ سے طریق سلوک کو طی کر سکوگے ـ

کے بہ بینی سرخ وسبز وبور را — تا نہ بینی پیش ازان سہ نور را

لیک چون در رنگ گم شد ہوش تو — شد ز نور آن رنگہا روپوش تو

چونکہ شب آن رنگہا مستور بود — پس بدیدی دید رنگ از نور بود

نیست دید رنگ بے نور برون — ہمچنین رنگ خیال اندرون

این برون از آفتاب واز سہاست — وان درون از عکس انوار علاست

نور نور چشم خود نور دل ست — نور چشم از نور دلہا حاصل ست

باز نور نور دل نور خدا است — کوز نور عقل وحس پاک وجدا است

شب نبد نور وندیدی رنگ را — پس بضد نور پیدا شد ترا

شب ندیدی رنگ کان بے نور بود — رنگ چہ بود مہرۂ کور وکبود

دیدن نور ست آنگہ دید رنگ — وین بضد نور دانی بے درنگ

رنج وغم را حق پے آن آفرید — تا بدین ضد خوشدلی آید پدید

پس نہانیہا بضد پیدا شود — چونکہ حق را نیست ضد پنہان بود

کہ نظر بر نور بود انگہ برنگ — ضد بضد پیدا بود چون روم وزنگ

پس بضد نور دانستی تو نور — ضد ضد را مے نماید در صدور

نور حق را نیست ضدے در وجود — تا بضد او را توان پیدا نمود

لاجرم ابصارنا لا تدرکہ — وہو یدرک ـ بین تو از موسیٰ وکہ

دبور گلابی ـ سہا نام ستارہ ان اشعار مین توضیح ہی مضمون بالا کی سہ جان پیدائی ونزدیکی ست گم ـ جیسا ہم اوپر عرض کر آئے ہین حاصل توضیح یہ ہی کہ ظاہر ہی کہ مختلف الوان کے دیکھنے کے لیے نور کا ہونا شرط ہی یہی وجہ ہی کہ شب کو تاریکی مین وہ الوان نظر نہین آتے اور چونکہ نور کی حقیقت سے ظاہر لنفسہ ومظہر لغیرہ ہی یعنے ایسی چیز کہ خود بھی ظاہر ہو اور دوسری چیز کے ظاہر ہونیکے لیے واسطہ ہو چنانچہ روشنی کی یہ شان کسی پر مخفی نہین کہ خود بھی نظر آتی ہی اور

اسکی وجہ سے دوسری چیزین بھی نظر آتی ہین اسلیے اسکے ظہور مین کسیکو شبہ نہین ہوتا اور اسمین بھی شبہ نہین ہو کہ اول وہ
خود نظر آکر پھر دوسری چیزون کے نظر آنیکا ذریعہ بنتی ہی پس ضرور ہو کہ جب ہم اجسام کے الوان کو دیکھتے ہین اول ہمکو
روشنی جو اس جسم و لون کو محیط ہو نظر آتی ہی اور ثانیاً اُس کے واسطے سے وہ الوان نظر آتے ہین پس وہ روشنی نسبت
الوان کے صفت ظہور مین قوی تر و زائد تر ہی مگر باوجود اسکے یقیناً الوان کو دیکھنے کے وقت ہمکو اسطرف التفات
بھی نہین ہوتا اور ہرگز اس کا امتیاز نہین ہوتا کہ ہمنے اول نور کو دیکھا ہی پھر دوسری اشیار کو دیکھا ہی بلکہ بادی النظر
مین یہی سمجھتے ہین اور یہی زبان سے کہتے ہین کہ ہمنے فلان رنگ فلان جسم کو دیکھا تو دیکھو روشنی باوجود کمال ظہور اور
کمال قرب کے کس طرح ہماری توجہ ذہنی سے مخفی و مستور ہو گئی۔ کمال ظہور روشنی کا تو ظاہر ہی کہ دوسری اشیار اسکی
بدولت ظاہر ہوتی ہین اور کمال قرب یہ ہی کہ روشنی جب دوسرون کے ظہور کا واسطہ ہی پس رائی اور لون مرئی
کے درمیان مین تو نور کا واسطہ ہوا اور رائی و نور مین کوئی اور واسطہ نہین اور یہ ظاہر ہی کہ واسطہ کو بہ نسبت
ذی واسطہ کے قوت مدرکہ کے ساتھ قرب ہوگا اس سے یہ قاعدہ ثابت ہو گیا کہ باوجود ظہور و قرب اختفار
و استتار یعنی عدم التفات ممکن ہی پس توضیح مضمون موعود کی تمام ہو گئی یہانتک تو روشنی ظاہری کا حال مذکور ہوا
اب اسی قیاس پر نور عقلی کو سمجھنا چاہیے کہ اسمین کوئی شک نہین کہ بہت سے امور معقولہ بذریعہ عقل کے مدرک ہوتے
ہین جسطرح الوان بذریعہ روشنی ظاہری مدرک ہوتے تھے پس امور معقولہ بمنزلہ الوان ہوے اور عقل بمنزلہ روشنی ظاہری
ہوئی۔ اور اس سے عقل کا ظاہر بنفسہ و مظہر لغیرہ ہونا بھی ثابت ہوا اور یہ مظہر لغیرہ ہونا وہ صفت ہی جسکو اہل معقول
مبدأ انکشاف ہونا کہتے ہین اور یہی ماہیت تھی نور کی پس عقل کا نور ہونا ثابت ہوا اور نور کی اظہریت اوپر بیان
ہو چکی ہی تو لامحالہ وجود عقل کا بہ نسبت معقولات کے اظہر ہونا اور بواسطۂ ادراک معقولات ہونے کے اقرب ہونا یقینی
ہی بلکہ چونکہ خود عقل ہی مدرک ہی اسلیے بجاے اقرب کے عین اور نفس ذات کہا جاوے گا جس سے زیادہ کوئی قرب
ہو ہی نہین سکتا اور باوجود اسکے ادراک اشیار کے وقت اسطرف التفات بھی نہین ہوتا کہ یہان مبدأ انکشاف
کیا چیز ہی پس بقیاس نور حسی کے بھی اور بخصوصیت نور معنوی کے بھی وہ مضمون ثابت ہو گیا ؎ جان نہ پیدائی و تو زو دیدے
ست گم الخ اب اس تقریر کو مولانا کے کلام سے سمجھنا چاہیے جسمین ضمناً او معناً مین بھی ہین سو سننا چاہیے مولانا فرماتے
ہین کہ) تم سرخ و سبز و گلابی رنگون کو (مثلاً) کب دیکھ سکتے ہو جب تک ان تینون رنگ سے پہلے نور (ظاہری) کو نہ دیکھو
لیکن چونکہ (دیکھنے کے وقت) بالکل تمہاری توجہ رنگ ہی مین مستغرق ہوتی ہی اس لیے وہ رنگ اوس نور سے
حجاب ہو گیا ہی (کہ رنگ کی طرف توجہ ہوتی ہی اور نور کی طرف التفات نہین ہوتا (مگر) چونکہ شب کے وقت
(تاریکی مین) وہ سب رنگ مستور ہو جاتے ہین اس سے تم سمجھ لیتے ہو کہ رنگ کا دکھلائی دینا بوجہ نور کے تھا (پس
جسطرح) ظاہری رنگون کا دکھلائی دینا بلا نور ظاہری کے نہین ہوتا اسی طرح رنگ باطنی (کا حال ہی جسکو خیال کہتے
ہین۔ اوسکو رنگ مشاکلۃً کہدیا اور خیال سے مراد مطلق مدرک باطنی ہی خواہ محسوس بحواس باطن ہو یا مدرک بالعقل ہو
مجازاً خیال کا اطلاق سب پر کر دیا کہ اوسکو نور باطنی یعنے عقل کی احتیاج ہی اور یہ ظاہری نور تو آفتاب و سہا کا ہی

اور وہ باطنی نور انوار عالیہ (انوار ذات وصفات حق کا عکس ہی (کیونکہ حادث مستفید قدیم سے ہوتا ہی اور ہر چند
کہ یہ نور ظاہری بھی ظل اوسی نور قدیم کا ہی مگر چونکہ بواسطۂ انوار باطنیہ لطائف روح وغیرہ کے ہی جیسا اہل کشف نے
تصریح کی ہی کہ صدور مین عالم غیب عالم شہادت سے مقدم ہی اسیلیے عکس ہونے مین انوار باطنی کو بمقابلہ انوار ظاہری کے
ترجیح ہوئی بایں وجہ تخصیص کردی اب فرماتے ہین کہ نور ہوتے مین یہ نور باطنی نور ظاہری سے قوی تر ہی کیونکہ)
نور چشم (جوکہ الوان کے دیکھنے کے لیے مثل نور آفتاب کے شرط ہی اُس نور چشم کا نور خود نور قلب ہی (کیونکہ اپنے
مقام مین ثابت ہوچکا ہی کہ مدرک اصل مین مدرکات باطنیہ ہین اور مدرکات ظاہری محض آلات ووسائط وجوا سیس
ہین پس نور چشم کا مبدا انکشاف ہونا محتاج ہوا قوت مدرکہ عقلیہ کا پس اصل مین مبدا انکشاف وہ قوت عقلیہ ہوئی اسیلیے
نور قلب کو نور چشم کا نور کہا گیا جب یہ نور نورانیت مین نور ظاہری سے بڑھکر ہی اور اس کا ظہور نور ظاہری کے ظہور سے
زیادہ ہی پس جب نور ظاہری باوجود نقصان ظہور کے مختفی ہوجاتا ہی کہ احساس مین اسکی طرف التفات نہین ہوتا
تو نور باطنی جس مین کمال ظہور ہی اس کا مختفی ہوجاتا تو کچھ بھی جاے عجب نہین پس جس مضمون کا بیان کرنا مقصود تھا
وہ تو یہانتک ختم ہوگیا اب آگے محض مناسبت اختفاے نور بسبب کمال ظہور کے نور خداوندی کا ذکر کرنے لگے علاوہ
مناسبت مذکورہ کے اس مقام مین ایک خاص وجہ سے اسکی ضرورت بھی ہی وہ یہ کہ اوپر ترغیب دی تھی کہ معنی کو وسیلہ
مقصود حقیقی کا بنانا چاہیے پس ضروری ہوا کہ اس مقصود حقیقی کی تعیین بھی کردی جاوے تاکہ مضمون ہر پہلو سے کامل
ہوجاوے پس فرماتے ہین کہ) اسکے بعد نور دل کا نور خدا کا نور ہی کہ وہ نور عقل اور نور حس دونون سے منزہ ومبرا ہی
(یعنی قدیم ہی) صفات حادث سے مبرا ہی کیونکہ نور حس مدرک بالحس ہی اور نور عقل مدرک بالعقل ہی اور اس نور کا ادراک بالماہیۃ
نہ حس سے ممکن ہی نہ عقل سے تحقیق مقام یہ ہی کہ ہر حادث کے لیے ایک علت اور مبدا کی ضرورت ہی ورنہ حادث کا
مستغنی عن المحدث ہونا لازم آویگا اور یہ محال ہی اور انکشاف مخلوق ایک امر حادث ہی کیونکہ حادث کی صفت حادث
ہوا کرتی ہی پس ہر ایک انکشاف حادث کے لیے ایک مبدا کی ضرورت ہوئی تو انکشاف محسوسات کے لیے تو مبدا
وانکشاف نور حسی ٹھہرا اور چونکہ انکشاف نور بھی ایک انکشاف ہی ایک مبدا اسکے لیے بھی ضروری ہوگا سو وہ نور ادراک
قوت عاقلہ ہی اب چونکہ یہ بھی ایک انکشاف ہی اسکے لیے بھی ایک مبدا ضروری ہی پس اگر وہ بھی حادث ہی تو
اوسمین گفتگو ہوگی پس دور لازم آویگا یا تسلسل اس لیے ضرور ہوگا کہ منتہی کسی قدیم کو کہا جاوے تو وہ ذات وصفات
حق جل وعلا شانہ کے ہین پس نور ظاہری نور چشم ہوا اور نور عقل نور نور چشم اور نور الٰہی نور نور عقل اور نور نور نور
چشم ہوا اور جب اس کا نور اصلی ومبدا الانوار ہونا ثابت ہوا اور نور کیلیے ظہور لازم ہی پس جس درجہ کا نور ہوگا اسی درجہ
کا ظہور ہوگا پس نور الانوار ظہور مین سب سے بڑھکر ہوگا اور ظہور علت تھی اختفاء کی تو مبدا الانوار مین اس حیثیت سے اختفاء بھی
سب سے زیادہ ہوگا یہ سبب اختفاء کا باعتبار کیفیت ظہور کے ہی اور ایک سبب اختفاء کا باعتبار کمیت ظہور کے ہی وہ یہ ہی
کہ اوپر بیان ہوچکا کہ نور حسی جو سبب ہی ادراک الوان کا گاہے زائل بھی ہوجاتا ہی اس سے اسکا ادراک
بقاعدۂ الاشیاء تعرف باضدادہا سہل ہوجاتا ہی اس سے معلوم ہوا کہ اگر کوئی نور ایسا ہو کہ کسی مدت خاص تک غائب نہو

کو اُس مدت تک اس کا اِدراک بمعنی التفات زیادہ دشوار ہوگا اور اگر نور ایسا ہو کہ کبھی بھی غائب نہوتا ہو تو اُس کا ادراک سب سے زیادہ مشکل ہو جاویگا یہ معنی ہین تفاوت ظہور باعتبار کمیت کے جس کا حاصل زمانہ ظہور کی کمیت کا تفاوت ہی پس نور حسّی تو روز کا روز غائب ہو جاتا ہی اس لیے یہ ظہور ضعیف ہی اسلیے اسمین اختفاء بھی کم ہی اور جلدی اس کا ادراک ہو سکتا ہی اور نور عقلی مین ظہور زیادہ طویل ہی اسلیے یہ اُس سے قوی ہی اس لیے اسمین اختفاء اُس سے زیادہ ہی اور جلدی اس کا ادراک نہین ہوتا اور نور الٰہی کبھی غائب ہی نہین ہوتا اسلیے یہ ظہور اقوی ہی اسلیے اسمین اختفاء سب سے زیادہ ہی اور اسکا ادراک بدون فضل الٰہی کے نصیب نہین ہوتا پس مولانا اشعار آیندہ مین اسی مضمون کو بیان فرماتے ہین کہ، دیکھو شب کو چونکہ نور حسّی، نہ تھا اور رنگ کو (تاریکی مین) نہ دیکھ سکے اسلیے نور کا علم اسکے ضد سے ہو گیا (یعنی معلوم ہو گیا کہ دن مین مبدار انکشاف نور تھا) اسلیے شب کو رنگ نہ دیکھ سکے کیونکہ اوسوقت نور نہ تھا اور رنگ (خود اپنی ذات مین) کیا چیز ہی ایک مہرہ کور و کبود ہی (کہ اسمین نورانیت نہین جس سے وہ مُدرک ہو سکے) پس اول نور کا دیکھنا واقع ہوتا ہی پھر رنگ کا دیکھنا ہوتا ہی اور یہ بات نور کے ضد سے بلا توقف جان لیتے ہو (جیسا اوپر گذرا) اور ایک ضد کا دوسرے ضد سے ظاہر ہونا عام قاعدہ ہی اسکی اور مثالین بھی ہین مثلاً رنج و غم کو اللہ تعالیٰ نے اس لیے پیدا کیا ہی کہ اس ضد سے خوشدلی کی حقیقت ظاہر ہو جاوے بس معلوم ہو گیا کہ پوشیدہ چیزین (جنکی طرف التفات نہین ہوتا گو وہ محسوسات سے کیون نہ ہون) اپنے اضداد سے ظاہر ہو جاتی ہین اور چونکہ حق جل وعلا شانہ کا کوئی ضد تو ہی نہین (جسکے وجود سے نعوذ باللہ وجود حق زائل ہو جاوے) اس لیے وہ نہان ہین کیونکہ (ہمیشہ) نظر اول نور پر ہوتی ہی پھر رنگ پر ہوتی ہی (اس اعتبار سے ہر انکشاف مین اول ذات حقتعالیٰ کا انکشاف ہوتا ہی پھر دوسری شی کا مگر) ایک ضد دوسری ضد سے ظاہر ہوتی ہی جیسے رومی اور زنگی (کہ باعتبار رنگ کے ایک دوسرے کی ضد ہی جب یہ معلوم ہوا کہ ایک ضد کا ظہور دوسری ضد سے ہوتا ہی پس نور کی ضد سے تم نور کی حقیقت معلوم ہو سکتی ہی (اسیطرح کلیہ ہی کہ) ایک ضد دوسرے ضد کو قلوب مین واضح کر دیتی ہی اور نور حق کی کوئی ضد موجود نہین تاکہ اُس ضد سے اُسکو ظاہر کر سکین پس لامحالہ لاتدرکہ الابصار وہو یدرک الابصار کا حکم ہوا (جس کا ترجمہ یہ ہی کہ اللہ تعالیٰ کو یہ نگاہین ادراک نہین کر سکتین اور وہ نگاہون کو ادراک کرتے ہین اور لفظ یہ نگاہین اس سے یہ اشکال دفع ہو گیا کہ آخرت مین تو رؤیت ضرور ہوگی وجہ دفع ظاہر ہی کہ وہان نگاہین اس کیفیت پر نہ رہین گی بلکہ اُنمین خود تحمل پیدا کر دیا جاویگا حاصل جواب یہ ہوا کہ الابصار مین الف لام عہد کا ہی جنس کا نہین اور اوپر گذر چکا ہی کہ فضل خداوندی کے بعد انکشاف ممتنع نہین اب فرماتے ہین کہ اگر اس حکم کی صحت کا شاہد چاہو تو) حضرت موسیٰ علیہ السلام اور جبل طور کے قصہ سے دیکھ لو (کہ اُس قصہ مین ادراک بالبصر نہوا اور بصر کیا جبل کو بھی اُس کی تاب نہوئی اس سے لا تدرکہ الابصار کی تائید ہوتی ہی اور یاد رہے کہ ایک خاص تجلی تھی جس کا ادراک باوجود التفات وقصد کے بھی نہو سکا اور جس اختفاء کا ان اشعار مین بیان ہی وہ بمعنی عدم الالتفات ہی چنانچہ اوس کی علت مین ضد کا نہونا کہا گیا ہی تو ضد کے واقع نہونے سے یہی ادراک بمعنی التفات البتہ معدوم ہوتا ہی ادراک بمعنی عدم تحمل قوت مدرکہ صرف ضد

کے نہ ہونے کو لازم نہیں مقصود مقام مین آیت سے استشہاد کرنا محض تنظیر ہی گو عدم الادراک اور اس کی علت
دونون جگہ مختلف دمتغائر ہو الحمدللہ کہ توقع سے زیادہ یہ مقام حل ہوگیا ۔

صورت از معنے چو شیر از بیشہ دان	یا چو آواز و سخن ز اندیشہ دان
این سخن آواز از اندیشہ خاست	تو ندانی بحر اندیشہ کجاست
لیک چون موج سخن دیدی لطیف	بحر آن دانی کہ باشد ہم شریف
چون ز دانش موج اندیشہ بتاخت	از سخن و آواز او صورت بساخت
از سخن صورت بزاد و باز مرد	موج خود را باز اندر بحر بُرد
صورت از بے صورتے آمد برون	باز شد کانا الیہ راجعون

(ان اشعار مین بھی دوسری تمثیل کے ضمن مین بیان ہی عالم معانی کے اصل در قوی ہونیکا اور عالم صور کے فرع اور ضعیف ہونیکا خلاصہ یہ ہی کہ صورت کو معنی کے اعتبار سے ایسا سمجھو جیسا شیر ظاہر ہوتا ہی بیشہ سے یا ایسا سمجھو جیسے صوت اور کلام خارجی پیدا ہوتا ہی صورت ذہنیہ سے (کیونکہ جب کوئی شخص باختیار تکلم کرتا ہی چونکہ افعال اختیاریہ مین اون کے تصور کا سابق ہونا لازم اور دلیل عقلی سے ثابت ہی اسلیے ضرور ہی کہ اول اوس کلام کا کہ ایک صورت خاص ہی ذہن مین تصور کر لیتا ہی اوسیکو صورت ذہنیہ کہتے ہین پس ان مثالون مین بیشہ اس معنی کر اصل ہی کہ اُسمین سے شیر نکلا اور نیز بہ نسبت شیر کے بیشہ کو بقا بھی زیادہ ہی کہ ہزارون شیر آگے پیچھے مرتے چلے جاتے ہین اور بیشہ اپنی حالت پہ باقی رہتا ہی اور اس اعتبار خاص سے شیر فرع ہی اور طول بقاء و قصر بقاء کے تفاوت کو من وجہ قوت وضعف کا تفاوت بھی کہہ سکتے ہین اور صوت و کلام کا فرع ہونا اور صورت ذہنیہ کا اصل ہونا تو محتاج بیان نہین اور رہی طول بقاء و قصر بقا کا تفاوت بیان بھی ہی کیونکہ صورت ذہنیہ کو باعتبار کلام کے زیادہ بقا رہی پس صورت مثل شیر اور کلام کے فرع اور ضعیف یعنی سریع الزوال ہی اور معنی مثل بیشہ اور صورت ذہنیہ کے اصل اور قوی یعنی دیرپا ہی آگے تقریر فرماتے ہین صورت محسوسہ سے معنی غیر محسوس کے وجود پر استدلال کرنے کی کہ) دیکھو یہ کلام اور صورت ظاہری اُسی اندیشہ سے یعنی صورت ذہنیہ سے پیدا ہوئی ہی (جیسا اوپر گذر چکا ہی) مگر تکو یہ معلوم نہین کہ اس صورت ذہنیہ کا دریا (اور منشاء جہان سے یہ صورت ذہنیہ پیدا ہوتی ہی) کہان ہی (کیونکہ مراد اس دریا سے عقل ہی کہ صورت ذہنیہ اُس کا ایک فعل ہی اور فعل کے لیے فاعل کا منشاء ہونا ظاہر ہی اور اُس کا معلوم نہ ہونا کہ کہان ہی اسوجہ سے ہی کہ یہ لطیفہ عقلیہ عالم امر سے ہی جو مجرد و بالمکان نہین جب اوسکے لیے مکان ہی نہین تو تعیین مکان کیسے ہوگی غرض کلام کا منشاء صورت ذہنیہ ہی اور صورت ذہنیہ کا منشاء قوت عاقلہ ہی تو قوت عاقلہ بواسطہ صورت ذہنیہ کے کلام کا بھی منشاء ہوتی تو گو یہ منشاء یعنی قوت عاقلہ محسوس نہین ہی مگر چونکہ اثر یعنی کلام محسوس ہی اسلیے اس اثر سے اوس مؤثر کے وجود پر استدلال کیا جاتا ہی چنانچہ آیندہ شعر مین اس استدلال کی تقریر فرماتے ہین کہ) لیکن جب موج کلام کو لطیف پاتے ہو تو اوسکے دریا کو بھی سمجھتے ہو کہ باشرف ہوگا (یعنے عمدہ

کلام سنکر سمجھتے ہو کہ اس شخص کا خیال کہ صورت ذہنیہ اور منشار اس کلام کا ہی اچھا ہوگا اور اُسکا اچھا ہونا دلیل ہی اُسکی قوت عاقلہ کے شرف اور کمال پر اور جب اُسکے شرف کا علم ہوگا تو اُسکے وجود کا بھی علم لازمی ہوگا اس حیثیت سے کلام سے استدلال کیا جاویگا وجود قوت عاقلہ پر وہ استدلال موعود یہی ہی آگے اسی کی تتمیم ہی کہ، جب عقل سے صورت ذہنیہ کی موج پیدا ہوتی ہی (جیسا ابھی بیان ہوچکا ہو کہ عقل منشار ہی صورت ذہنیہ کا) تو وہ صورت ذہنیہ صوت و کلام کی صورت بنالیتی ہی (یعنی وہ صورت ذہنیہ عین، اس کلام ظاہری کا ہوتی ہی اسکا یہ مطلب نہین کہ وہ ذہنی سے خارجی کی طرف مستحیل ہوجاتی ہی بلکہ مقصود یہ ہی کہ وہ صورت ذہنیت اور یہ صورت خارجیہ کلامیہ دونون باعتبار ماہیت کے باہم متحد اور عین ہوتے ہین صرف اسی قدر فرق ہوتا ہی کہ وہی ایک حقیقت ایک ظرف مین عوارض ذہنیہ کے ساتھ مکتنف اور مقترن ہوجاتی ہی اور دوسرے ظرف مین عوارض خارجیہ کے ساتھ مکتنف اور مقترن ہوجاتی ہی غرض تغائر صرف باعتبار تشخص کے ہی نہ باعتبار حقیقت کے اور تشخص کے بدلنے سے حقیقت کا بدلنا ظاہر ہی کہ لازم نہین ان سب امور کی علوم عقلیہ مین تصریح ہی پس موافق اس تقریر کے) کلام کی ایک صورت پیدا ہوئی اور (بداہتہً) وہ پھر زائل ہوگئی (کیونکہ کلام اس ہیئت خاصہ صوتیہ کے ساتھ فوراً ہی خارج سے معدوم ہوجاتا ہی لیکن اوس کی صورت ذہن مین یقیناً منطبع ہوجاتی ہی کیونکہ ذہن مین تصور آسکتا ہی کہ اسطور سے یہ کلام خارج مین پایا گیا تھا غرض ذہن اوس کلام کی حقیقت کو عوارض مادیہ سے مجرد کرکے اپنے اندر لے لیتا ہی اور یہ ابھی معلوم ہوچکا ہی کہ یہ کلام خارجی اور اوس کی صورت ذہنی دونون باعتبار حقیقت کے متحد ہین پس اس بنار پر وہ کلام خارجی بعینہ صورت ذہنیہ ہوا اور صورت ذہنیہ کی وجہ سے حاضر عند العقل ہوگیا اور یہی عقل تھی جو بواسطہ صورت ذہنیہ کے منشار اس صورت خارجیہ کی تھی اب وہی صورت خارجیہ خارج سے معدوم ہو کر بواسطہ صورت ذہنیہ کے پھر عقل مین آگئی اور یہ آنا مرتبۂ ادراک مین تو تمام عقلا کے نزدیک متفق علیہ ہی اور مرتبۂ حفظ مین کہ عقل اُسکا خزانہ بن جاوے فلاسفہ کے نزدیک محض اس وجہ سے قابل انکار ہی کہ ادراک اور حفظ دو فعل ایک فاعل سے صادر نہین ہوسکتے مگر یہ بنار محض اصول فاسدہ پر مبنی ہو اس لیے اگر عقل کو خزانہ بھی کہا جاوے تو ممکن ہی اسی کو مولانا دوسرے مصرعہ مین فرماتے ہین کہ، موج (یعنے کلام) اپنے آپ کو پھر دریا کے اندر (یعنے عقل مین) لے گئی (غرض جیسے موج دریا سے اُٹھتی ہی اور پھر اوس مین رہ جاتی ہی اسی طرح یہ کلام وصوت عقل سے پیدا ہوا پھر عقل ہی مین جا رہا پس اس بنار پر یہ کہنا صحیح ہوگیا کہ صورت (محسوسہ یعنی کلام) ایک بے صورت چیز سے (یعنے عقل سے) نکلی اور پھر اُسی کی طرف چلی گئی (جیسا ابھی مفصل بیان ہوا) کیونکہ اللہ تعالے نے فرمایا ہی انا الیہ راجعون (پس جس طرح اس آیت سے معلوم ہوتا ہی کہ ہم سب اپنے مبدی کیطرف جانے والے ہین اسی قیاس پر اس صورت کو کہا جاویگا کہ اپنے مبدا، کی جانب رجوع کر گئی اس اقبال کے اعتبار سے آیت سے استدلال کیا۔ ختم ہوا مضمون دوسری تمثیل کا پس اس تقریر سے بھی ثابت ہوا کہ صورت فرع معنے کی ہی اور معنی اوسکی اصل اور مبدا و معاد ہی اور یہی مقصود تھا۔

پس ترا ہر لحظہ مرگ و رجعتی ست	مصطفےٰ فرمود دنیا ساعتی ست

فکر ما تیرے ست از ہو در ہوا — در ہوا کے پاید آید تا خدا
ہر نفس نو مے شود دنیا و ما — بے خبر از نو شدن اندر بقا
عمر ہمچون جوے نو نو میرسد — مستمرے می نماید در جسد
آن ز تیزے مستمر شکل آمدست — چون شرر کش تیز جنبانے بدست
شاخ آتش را بجنبانے بساز — در نظر آتش نماید بس دراز
این درازی مدت از تیزی صنع — می نماید سرعت انگیزی صنع
طالب این سر اگر علامہ ایست — نک حسام الدین کہ سامی نامہ ایست
وصف او از شرح مستغنی بود — رو حکایت گو کہ بیگہ مے شود

(درازی مدت بتدامی، نماید بمعنی معلوم میشود خبر۔ از تیزی جار مجرور متعلق بہ می نماید۔ سرعت انگیزی بدل از تیزی۔ طالب بمعنے محقق مجازًا۔ بعلاقہ آنکہ طلب سبب حقیقت میشود کما قال اللہ تعالی کانت حتی عنھا۔ حسام الدین مراد مطلق عارف کذا قال مرشدی رح۔ سامی عالی۔ عارف را سامی نامہ تشبیہًا باعتبار جامعیت اسرار فرمودہ چنانچہ گفتہ شدہ است وانت الکتاب المبین الذی الخ۔ ممکن است کہ سامی نامہ در ترکیب مثل خوش رو باشد یعنی آنکہ نامۂ اعمالش بلند رتبہ باشد بسبب اندراج حسنات دروی نہ سیئات یہان سے بیان ہی مسئلہ تجدد امثال کا بطور تفریع کے ماقبل پر کیونکہ اوپر مذکور ہوا تھا کہ کلام قوت عاقلہ سے پیدا ہوا تھا اور پھر اوسی کی طرف رجوع ہو گیا اور ظاہر ہی کہ اگر پھر اوسی کلام کا تکلم کرنا چاہین تو پھر اسکو خارج کی طرف رجعت ہوتی ہی پس اس کلام پر اس طرح پر وجود و عدم علی سبیل التعاقب طاری ہوتے ہین ایسکو اول بطور تفریع فرمایا بعد اسکے پھر ترقی کرکے فرمایا کہ تمھارے اندر باعتبار کلام کے اسکی کیا تخصیص ہی تمام عالم مین یہی قصہ ہو رہا ہی کہ برابر اوسپر عدم و وجود علی سبیل التعاقب طاری ہو رہا ہی یعنے ایک آن مین وہ معدوم ہوتا ہی پھر دوسری آن مین موجود ہوتا ہی وعلی ہذا القیاس یا مناسبت وار تباط کی یون تقریر کی جاوے کہ جب قوت عاقلہ کے تصرف سے اوسکا محل تصرف یعنی کلام آنًا فانًا وجود و عدم کو قبول کر رہا ہی تو اسمار الٰہیہ کے تصرف سے اون کا محل تصرف عالم اس تعاقب وجود و عدم کو بدرجۂ اولی قبول کرے گا کیونکہ فاعلیت اسمار الٰہیہ کی یقینًا قوت عاقلہ کی فاعلیت سے بڑھی ہوئی ہی کیونکہ کجا قدیم وکجا حادث پس ارشاد فرماتے ہین) پس مضمون بالا سے معلوم ہوا کہ تمھارے واسطے ہر لحظہ (موت اور رجعت (کلام کی) حاصل ہی (اور اسکی تائید حدیث سے بھی ہوتی ہی) کہ مصطفے صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہی الدنیا ساعۃ دنیا ایک ساعت ہی جس سے معلوم ہوا کہ ایک ساعت لطیفہ یعنی آن سے زیادہ کسی حادث کی عمر نہین تو اسکے عموم مین تمھاری حالت مذکور بھی داخل ہو گئی۔ بندۂ راقم کہتا ہی کہ مجکو اس حدیث کی تحقیق نہین اور نیز یہ معنی خلاف متبادر ہین ظاہر معنے اس قول کے یہی ہین کہ دنیا ناپائداری مین مثل ایک ساعت کے ہی لیکن اسکا حدیث نہونا یا اسکے یہ معنی نہ ہونا اصل مسئلہ مین مضر نہین کیونکہ یہ مسئلہ کشفی ہی کشف کے لیے ثابت بالنقل ہونا ضروری نہین البتہ مخالف نقل نہونا ضروری ہی سو یہ مسئلہ کسی نقل شرعی کے مخالف نہین

اب اس تفریع مین تو کلام کے بے بقاء ہونے کا بیان تھا اب آگے فکر و صورت ذہنیہ کا بے بقاء ہونا بیان کرتے ہین کہ ہمارے فکر و خیالات کی ایسی مثال ہے جیسے کوئی شخص اوپر ہوائی تیر چھوڑے اسی طرح ہماری فکر حق تعالیٰ کی طرف سے آتی ہے اور ظاہر ہے کہ وہ تیر ہوا مین نہین رہتا تیر انداز کے پاس آکر گرتا ہے اسی طرح ہمارے افکار و خیالات بوجہ حادث ہونیکے ہمارے پاس باقی نہین رہتے حق تعالیٰ کی طرف راجع ہوتے ہین (حاصل اس تمثیل کا اشارہ ہے ایک استدلال کی طرف تقریر اوسکی یہ ہے کہ حادث کو بقاء نہین ہوتا اور بقاء شامل ہے بقاء قلیل و بقاء کثیر کو پس لامحالہ فوراً وہ فنا ہوجاوے گا اور یہ شبہہ نہ کیا جاوے کہ آخر وجود کے ساتھ بھی تو موصوف ہوتا ہے اگرچہ ایک آن کے لیے سہی تو وہ بھی بقاء ہوگیا جواب اسکا ظاہر ہے کہ بقاء زمانی ہے آنی نہین پس وجود فی الآن سے بقاء لازم نہین آتا البتہ یہ مقدمہ خود قابل کلام رہا کہ حادث کو بقاء نہین ہوتا سو انصاف یہ ہے کہ اسپر کوئی دلیل قطعی عقلی قائم نہین ہوئی نہ اعراض مین نہ جواہر مین البتہ اکابر نے اسکو کشفی فرمایا ہے اور تقابل اسماء اس کی وجہ فرمائی ہے جیسا عنقریب آتا ہے اور وہ مسئلہ بھی کشفی ہے اب سمجھو کہ یہان تک کلام اور فکر کے بے بقا ہونے کا مذکور تھا جو دونون مقولۂ عرض سے ہین اب بطور عموم کے تمام حادث کے لیے اس حکم کو ثابت کرتے ہین کہ ہر دم تمام عالم از سر نو پیدا ہو رہا ہے اور ہم اس نو پیدائی سے اس ظاہری بقاء کی وجہ سے بے خبر ہو رہے ہین پس (واقع مین) عمر ہر دم تازہ تازہ پہونچتی جاتی ہے جس طرح نہر مین پانی چلتا ہے اور برابر اوپر سے نیا پانی آتا ہے (مگر) وہ عمر و وجود جسم مین (مثلاً) مستمر و دائم معلوم ہوتا ہے (جس طرح نہر کا پانی سرسری نظر سے ایسا ہی معلوم ہوتا ہے کہ وہ ایک ہی پانی ہے جو نظر آرہا ہے حالانکہ پہلی آن مین جو پانی کسی مقام پر موجود تھا وہ بوجہ جریان کے بہت دور نکل گیا مگر بوجہ اتصال جریان و تماثل اجزاے مائیہ کے اسکا آگے کو چلا جانا اور دوسرے اجزاء کا اوسکی جگہ چلا آنا متمیز نہین ہوتا ہے یہی حالت وجود کی ہے کہ آن مقدم کا وجود اور ہے اور آن موخر کا وجود اور ـ اور درمیان مین عدم طاری ہوگیا ہے ـ ورنہ وجودین مین تغائر نہ ہوتا مگر تماثل حصص وجودات اور درمیان مین فصل کے معلوم نہ ہونے سے شبہہ پڑتا ہے کہ وہ ایک ہی وجود باقی چلا آتا ہے غرض) وہ تیزی کی وجہ سے بشکل مستمر و باقی معلوم ہوتا ہے اسکی ایسی مثال ہے جیسے کوئی شعلہ ہاتھ مین لیکر اوسکو زور سے جلدی جلدی گھماؤ یعنی کسی سلگتی ہوئی لکڑی کو خوب اہتمام و کوشش سے جنبش دو تو دیکھنے مین تمام آگ ہی آگ دور تک پھیلی ہوئی نظر آتی ہے حالانکہ آگ صرف اوس مسافت حرکت کے ایک خاص اور نہایت ہی قلیل جز مین ہے مگر سرعت حرکت سے وہ آگ تمام مسافت کو گھیرے ہوے معلوم ہوتی ہے یہی حالت بقاے حوادث مین سمجھو کہ) یہ درازی مدت کی یعنی طول بقاء تیزی صنعت کی وجہ سے (یعنی وجود جلدی جلدی عطا فرمانے سے) جس کو سرعت انگیزی صنع بھی کہہ سکتے ہین موہوم ہوتا ہے اور ایسے دقیق راز کا واقف اور ماہر اگر کوئی علامہ ہے تو وہ عارف بھی ہے جو (بجاے خود) کتاب الاسرار ہو یا یون کہیے کہ جسکا نامۂ اعمال (بوجہ خلو عن السیأت کے) بلند مرتبہ ہو (اشارہ اس طرف ہے کہ دولت عرفان کی بدولت تقوی کے نصیب ہوتی ہے) وہ عارف ایسا ہے

جسکا وصف شرح سے مستغنی ہی (اسوجہ سے) اس سے درگذر کر (اور حکایت بیان کر) کہ بالکل ناوقت ہوا جاتا ہی۔

ف مسئلہ تجدد امثال کی تقریر اور اوسکی مثال سب ان اشعار کی شرح کے ضمن مین مفصل مذکور ہو چکی ہی اب صرف اوس وعدہ کا ایفار باقی رہا کہ تقابل اسما پر اسکو مبنی کہا گیا ہی مختصر تحقیق اوسکی یہ ہی کہ یہ امر کشف سے ثابت ہوا ہی کہ اللہ تعالی کا کوئی اسم کسی وقت معطل نہین اور اون مین سے محیی اور ممیت بھی ہی پس یہ دونون بھی ہر وقت اپنا کام کرتے ہین اور محیی کا کام وجود دینا ہی اور ممیت کا کام فنا کر دینا اور ظاہر ہے کہ ایک وقت مین دونون اثر جمع ہو نہین سکتے پس لامحالہ علی سبیل التعاقب دونون اپنا اپنا کام کرین گے اور اس پر یہ شبہہ نہ کیا جاوے کہ جسوقت ایک اسم اپنا فعل کر رہا ہی اوس وقت دوسرے کا تعطل لازم آوے گا کیونکہ جواب یہ ہی کہ ظہور اثر فاعل کے لیے قابلیت محل کی بھی شرط ہی پس جس وقت محیی مثلاً اپنا فعل کرنا چاہتا ہی وہ شی اوسوقت معدوم ہونا چاہیے تاکہ ایجاد ممکن ہو تو اوسوقت کو ممیت بھی فاعل ہی معطل نہین مگر چونکہ اعدام معدوم محال ہی اسلیے اوسکا اثر ظاہر نہین ہوا اسی طرح جسوقت ممیت نے اپنا فعل کرنا چاہا اوسوقت وہ شی موجود ہونا چاہیے تاکہ اعدام ممکن ہو تو اوسوقت بھی گو محیی فاعل ہی معطل نہین مگر چونکہ ایجاد موجود محال ہی اس لیے اوسکا اثر ظاہر نہین ہوا پس اثر ظاہر نہ ہونے سے تعطل فاعل کا لازم نہین آتا کیونکہ یہ عدم ظہور اثر بوجہ عدم قابلیت محل کے ہی پس وہ شبہہ رفع ہو گیا فقط۔

تحقیق تقابل اسما و تجدد امثال

رسیدن خرگوش بہ شیر و خشم شیر بروے

شیر را افزود خشم و شد نفور / دیدکان خرگوش می آید ز دور
میرود بے دہشت و گستاخ او / خشمگین و تند و تیز و ترش رو
کز شکستہ آمدن تہمت بود / وز دلیری دفع ہر ریبت بود
چون رسید او پیشتر نزدیک صف / بانگ بر زد شیر ہان ای ناخلف
من کہ پیلان را زہم بدریدہ ام / من کہ گوش شیر نر مالیدہ ام
نیم خرگوشے کہ باشد کو چنین / امر ما را افگند او بر زمین
ترک خواب غفلت خرگوش کن / غرۂ این شیر اے خرگوش کن

(ریبت شبہہ۔ خرگوش در مصرعۂ اولی بمعنے مشہور و در مصرعۂ ثانیہ مرکب از خر بمعنی حمار و گوش۔ غرہ بضم غرش و آواز) مطلب بیت ظاہر ہی کہ شیر کو بڑا غصہ چڑھ رہا تھا دیکھا کہ دور سے خرگوش بیباکانہ آرہا ہی کیونکہ مضمحل آنے سے خواہ مخواہ مجرم ہونے کا) شبہہ ہوتا ہی اور دلیری مین شبہہ جاتا رہتا ہی (کہ اگر یہ مجرم ہوتا تو دلیری سے کیون آتا) غرض جب شیر کے نزدیک آیا تو شیر نے ڈانٹا کہ مین ایسا ایسا ہون ذرا سے خرگوش کی یہ مجال ہے کہ ہمارا حکم نہ مانے اب خواب خرگوش کو چھوڑ اور میرا غرانا سن (کہ تیری سزا کا وقت

قریب ہے۔

عذر گفتن خرگوش بشیر و لابہ کردن مر شیر را

گفت خرگوش الامان عذریم ہست — گر دہد عفوِ خداوندیت دست
باز گویم چون تو دستورے دہی — تو خداوندے و شاہی من رہی
گفت چہ عذر اے قصورِ ابلہان — این زمان آیند در پیش شہان
مرغِ بے وقتی سرت باید برید — عذرِ احمق را نمے باید شنید
عذرِ احمق بدتر از جرمش بود — عذرِ نادان زہرِ ہر دانش بود
عذرت اے خرگوش از دانش تہی — من نہ خرگوشم کہ در گوشم نہی
گفت اے شہ ناکسے را کس شمار — عذر استم دیدہ را گوش دار
خاص از بہر زکوٰۃ جاہِ خود — گمرہے را تو مران از راہِ خود
بحر کو آبے بہر جوئے دہد — ہر خسے را بر سر و رو مے نہد
کم نخواہد گشت دریا زین کرم — از کرم دریا نہ گردد بیش و کم
گفت دارم من کرم بر جاے او — جامۂ ہر کس برم بالاے او

دستور اجازت۔ رہی۔ غلام۔ قصورِ ابلہان کمتر از ابلہان۔ من نہ خرگوشم ای گوش من مثل خر نیست عذرت مغفول در گوشم نہی۔ خلاصہ یہ کہ۔ خرگوش نے امان مانگ کر کہا کہ اگر آپ معافی دین تو میرے پاس ایک عذر ہی اگر اجازت ہو کہون شیر بولا کیا خاک عذر ہی بھلا بادشاہون کے روبرو اسوقت آیا کرتے ہین بے وقت آنے مین تیری مثال مرغِ بے وقت کی ہی جسکا سر قطع کرنا واجب ہی اور احمق کا عذر سننے کے قابل نہین کیونکہ وہ جرم سے بھی بدتر ہوتا ہی اور جاہل کے عذر سے علم و عقل کی بربادی ہوتی ہی خرگوش بولا بیشک مین نالائق ہون مگر تھوڑی دیر کیلیے اوسکو لائق فرض کر لو تا کہ عذر تو سُن سکو اپنی جاہ و منزلت کا صدقہ سمجھ کر مجھ کو مطرود مت کرو دیکھو دریا (جو اپنی فیاضی سے) سب نہرون کو پانی دیتا ہی خس و خاشاک کو اپنے اوپر لے لیتا ہی سو ظاہر ہی کہ دریا اس کرم کی وجہ سے کم نہین ہو جاتا (پس آپ بھی مثل دریا کے مجھپر کرم کیجیے) شیر نے کہا کہ مین کرم بھی موقع سے کرتا ہون (گویا) ہر شخص کا لباس اوس کے قد کے موافق قطع کرتا ہون (سو چونکہ تو محلِ لطف و کرم نہین ہی لہٰذا ساتھ تیرے کرم نہین کرون گا۔

گفت بشنو گر نباشم جاے لطف — سر نہادم پیشِ اژدرہاے عنف
من بوقتِ چاشت در راہ آمدم — با رفیق خود سوے شاہ آمدم
با من از بہر تو خرگوشے دگر — جفت و ہمرہ کردہ بودند آن نفر

شیرے اندر راہ قصدِ بندہ کرد | قصد ہر دو ہمرہِ آیندہ کرد
گفتمش ما بندۂ شاہنشہیم | خواجہ تاشانِ کہ آن درگہیم
گفت شاہنشہ کہ باشد شرم دار | پیش من تو یادِ ہر ناکس میار
ہم ترا و ہم شہت را بر درم | گر تو با یارت بگردی از درم
گفتمش بگذار تا بارِ دگر | روے شہ بینم برم از تو خبر
گفت ہمرہ را گرو نہ پیشِ من | ورنہ قربانی تو اندر کیشِ من
لابہ کردیمش بسے سودے نکرد | یارِ من بستد مرا بگذاشت فرد
ماند آن ہمرہ گرو در پیش او | خون روان شد از دلِ بے خویش او
یارم از زفتی سہ چندان بُد کہ من | ہم بلطف و ہم بخوبی ہم بہ تن
بعد ازین زان شیر این رہ بستہ شد | حالِ ما این بود با تو گفتہ شد
از وظیفہ بعد ازین اُمید بُر | حق ہمے گویم ترا الحق مُر
گر وظیفہ بایدت رہ پاک کن | ہین بیا و دفعِ آن بے باک کن

خرگوش بولا کہ مین یون نہین کہتا کہ آپ لطف بے محل کیجیے مگر یہ کیسے معلوم ہوا کہ مین محل لطف نہین ہون اسلیے اول میرا حال سن لیجیے اگر مین محل لطف نہون تو بہت اژدہے کے سامنے پڑجانے پر رضامند ہون قصہ یہ ہوا کہ مین چاشت کے وقت اپنے رفیق کے ساتھ آرہا تھا میرے ہمراہ نخچیرون نے آپکے لیے ایک اور خرگوش کر دیا تھا مرا اور رفیق سے یہی ہمارا راہ مین ایک اور شیر ملگیا اوسنے ہم دونون کے لینے کا قصد کیا مین نے اُس سے کہا کہ ہم شاہی غلام ہین اور اوس دربار کے ادنی درجہ کے خواجہ تاش ہین مگر اُسنے کہا کہ تیرا بادشاہ کون بلا ہی میرے سامنے نالائقون کا ذکر مت کر مین تجکو اور تیرے بادشاہ دونون کو چیر ڈالون گا تب مین نے اُس سے کہا کہ تھوڑی دیر کے لیے مجھکو مہلت دے تاکہ ایک بار اپنے بادشاہ کا دیدار دیکھ لون اور اوسکو تیری خبر پہونچا دون اُسنے جواب دیا کہ اچھا اپنے اس ہمراہی کو میرے پاس رہن رکھ جا ورنہ میرے مذہب مین تو حلال کرنے کے قابل ہی ہمنے اوسکی بہتیری خوشامد کی (کہ ہم دونون کو جانے دے) مگر کچھ بھی فائدہ نہوا آخر میرے یار کو لے لیا اور مجھکو تنہا چھوڑ دیا وہ بے چارہ ہمراہی اوسکے پاس گروی رہ گیا ہی اور اوسکا دل قابو مین نہین ہی اور آٹھ آٹھ آنسوؤن روتا ہی اور وہ میرا ہمراہی فربہی مین مجھ سے تین حصے تھا لطافت مین بھی خوبی مین بھی تنومندی مین بھی اب آیندہ سے اوس شیر کی وجہ سے وہ رستہ بند ہوگیا ہی بس ہمارا یہ قصہ ہی جو عرض کیا گیا۔ اب اپنے معمولی روزینے سے امید قطع کیجیے اور مین بالکل سچ کہتا ہون گو سچ بات تلخ معلوم ہوتی ہی اگر آپ کو معمولی روزینہ کی ضرورت ہو (جو ہمیشہ حسب معاہدہ نخچیرون کی جانب سے آیا کرتا ہی) تو رستہ کو پاک کیجیے اور آیئے اوس بے باک شیر کو دفع کیجیے (ورنہ وہ ہمیشہ) اسی طرح راہ مین اوچک لیا کرے گا۔

جواب گفتن شیر خرگوش را و روان شدن با او

گفت بسم اللہ بیا تا او کجاست ۔ پیش رو شو گر ہمی گوئی تو راست
تا سزاے او و صد چون او دہم ۔ ور دروغ ست این سزاے تو دہم
اندر آمد چون قلاوزی بہ پیش ۔ تا برد او را بسوے دام خویش
سوے چاہے کو نشانش کردہ بود ۔ چاہ مغ را دام جانش کردہ بود
می شدند این ہر دو تا نزدیکِ چاہ ۔ اینت خرگوشے چو آبے زیر کاہ
آب کاہے را بہامون مے برد ۔ آب کوہے را عجب چون مے برد
دامِ مکرِ او کمندِ شیر بود ۔ طرفہ خرگوشے کہ شیری را ربود

(قلاوز رہبر۔ مغ بفتح میم عمیق۔ اینت زہے و عجب۔ آب زیر کاہ کنایہ از مکار دجہ مناسبت ظاہر ست کہ از بالا دیگر وار اندرون دیگر ست) یعنی شیر نے کہا بسم اللہ چل دیکھوں وہ شیر کہاں ہی اگر تو سچا ہی تو آگے چلکر بتلا تاکہ اُسکو اور اوس جیسے اگر سو بھی ہوں سب کو سزا دوں اور اگر یہ بات جھوٹ نکلی تو دہی سزا تجھکو دونگا۔ غرض وہ خرگوش آگے آگے ہو لیا اور مقصود اوسکا یہی تھا کہ اُسکو دام ہلاکت میں گرفتار کرے یعنی جس کنوین کو اوس نے اس کام کے لیے نشان کر رکھا تھا اور وہ بہت عمیق تھا جسکو ذریعۂ ہلاکت بنا یا تھا اسی طرح دونوں کنوین کے نزدیک پہونچے مولانا تعجب سے فرماتے ہین کہ دیکھو تو ذرا سا خرگوش کیسا مکار ہی یہ تو ہمیشہ سے ہوتا آیا ہی کہ جنگل میدان مین پانی گھاس کو بہالے جاتا ہی یہ طرفہ معاملہ ہی کہ پانی پہاڑ کو لیے جاتا ہی دکیونکہ شیر اور خرگوش مین باعتبار عظیم اور حقیر ہونے کے وہی نسبت ہی جو پہاڑ اور پانی مین ہی) اس نے ایسا جال مکر کا پھیلا یا کہ شیر اُس مین پھنس گیا واقعی ہی عجب خرگوش کہ شیر دکی عقل، کو اوڑا دیا

موسیے فرعون را تا رودِ نیل ۔ مے کشد با لشکر و جمع ثقیل
پشۂ نمرود را با نیم پر ۔ می شگافد بیدرد تا مغز سر

(تعجب مذکور کی تقویت کے لیے اور دو عجیب قصوں کی طرف اشارہ فرماتے ہین کہ) دیکھو حضرت موسیٰ علیہ السلام (باوجودیکہ ساز و سامان کے اعتبار سے ضعیف تھے) فرعون کو رود نیل تک مع لشکر و جماعت گران کے کھینچے لیے جاتے ہین (یہ اسناد مجازی ہی سبب کی طرف) اور دیکھو ایک پشہ جسکے دو بازو ون مین سے ایک ہی باز و تھا (اسی لیے نیم پر کہا) نمرود اتنے بڑے بادشاہ کا سر چیر کر مغز تک پہونچتا ہی دگویہ دلیل ہی اسکی کہ حقتعالی کی عجیب قدرت ہی کہ جب چاہین ضعیف کو قوی پر مسلط فرما دین کذا قال مرشدی رحمہ اللہ تعالیٰ۔

حالِ آن کو قولِ دشمن را شنود ۔ بین جزاے آنکہ شد یارِ حسود
حالِ فرعونے کہ ہامان را شنود ۔ حالِ نمرودے کہ شیطان را ستود

دشمن ارچہ دوستانہ گویدت	دام دان گرچہ ز دانہ گویدت
گر ترا قندے دہد آن زہر دان	گر بتو لطفے کند آن قہر دان

(اس قصّہ سے اوپر قدرتِ خدا وندی کا عجیب ہونا مستنبط کیا تھا اب ایک دوسرا استنباط کرتے ہین کہ دشمن کے قول پر عمل کرنے کا انجام برا ہوتا ہی پس فرماتے ہین کہ یہی حال ہوتا ہی اُس شخص کا جو دشمن کے قول کو سنتا ہی اور جو شخص حاسد کا یار (یعنی متبع ہو جاتا ہی اوسکی جزا دیکھو (کیسی بُری ہوتی ہی) یہی حال ہوا فرعون کا جس نے ہامان کی بات سنی (جو اُس کا دشمنِ دین تھا گو دنیا کے اعتبار سے دوست تھا) اور یہی حال ہوا نمرود کا جو شیطان کی تعریف کیا کرتا تھا (کیونکہ کسی کا اتباع کرنا مستلزم ہی اوسکے اچھے سمجھنے کو اسلیے اتباع کو مجازًا استود سے تعبیر کر دیا) پس دشمن اگرچہ تمکو دوستون کے طور پر کہے مگر اوسکے قول کو دام ہی سمجھنا چاہیے (یعنی ضرر خفی) اگرچہ دانہ کی باتین کرے (یعنی نفع ظاہری کی) اگر وہ تمکو قند دے تو زہر سمجھو اور اگر تمھارے ساتھ لطف سے پیش آوے تو قہر سمجھو (اصل مقصود اشارہ اسطرف ہی کہ نفس و شیطان تمھارے دشمن ہین ان کے فریب سے بچنا چاہیے پس مراد دشمن سے شعر ارچہ الخ مین نفس و شیطان ہی کذا قال مرشدی رحمہ اللہ تعالیٰ)

چون قضا آید نہ بینی غیر پوست	دشمنان را باز نشناسے ز دوست
چون چنین شد ابتہال آغاز کن	نالہ و تسبیح و روزہ ساز کن
نالہ میکن کاے تو علام الغیوب	زیر سنگِ مکر بد مارا مکوب
انتقام از ما مکش اندر ذنوب	یا کریم العفو ستار العیوب
انچہ در کون ست اشیا ہرچہ ہست	وانما جان را بہر صورت کہ ہست
گر سگے کردیم اے شیر آفرین	شیر را مگما ر بر ما زین کمین
آب خوش را صورتِ آتش مدہ	اندر آتش صورتِ آبے منہ
از شراب قہر چون مستی دہی	نیستہا را صورتِ ہستی دہی
چیست مستی بندِ چشم از دیدِ چشم	تا نماید سنگ گوہر پشم یشم
چیست مستی حِسّہا مبدل شدن	چوب گز اندر نظر صندل شدن

(اوپر کے اشعار مین دشمنون سے تحذیر فرمائی تھی اب فرماتے ہین کہ جب قضا غالب ہوتی ہی تو بجز پوست کے (یعنی ظاہری حالت کے) کچھ نظر نہین آتا اور دشمن و دوست مین تمیز نہین ہوتی (اسلیے) اُس سے حذر نہین کرتا اور دام مین گرفتار ہو جاتا ہی پس جب ایسی حالت ہی تو صرف اپنے علم و تدبیر کے بھروسے مست رہو بلکہ توکل علی اللہ و رجوع الی اللہ سے تمسک کرو گو علم و تدبیر کو بھی ترک نہ کرو مگر علم و تدبیر کے ساتھ تضرع و زاری بھی شروع کرو اور نالہ اور تسبیح و روزہ (وغیرہ عباداتِ ظاہری و باطنی) کا اہتمام کرو اور عجز و زاری سے عرض کرتے رہو کہ اے عالم الغیب ہمکو دشمنانِ دین کے، مکر بد سے صدمہ مت پہونچایئو اور (گو ہمارے گناہو نکا مقتضا یہی کہ

کہ ہم مبتلاے قہر کیے جاوین مگر آپ ہمسے گناہون کا انتقام نہ لیجیے آپ کا عفو کرم سے بھرا ہی اور آپ ستار العیوب ہین اور جسقدر اشیا و عالم ہستی مین موجود ہین وہ جس حالت پر واقع مین ہون اوسیطرح قلب پر منکشف فرمادیجیے (تاکہ نیک و بد مین امتیاز ہوجاوے اور کسی دہوکہ مین نہ پھنس جاوین) اور گو ہمنے سگانہ حرکتین کی ہین مگر آپ شیر (دشمن دین یعنی نفس و شیطان) کو ہمپر مسلط نہ کیجیے کہ کمین غفلت سے نکلکر ہمکو ہلاک کر ڈالے اور آب خوش کو آگ کی صورت نہ دیجیے ۔ اور آگ کے اندر پانی کی صورت نہ رکھیے (یعنے ایسا نہ ہو کہ امر نافع کو اوس کے نفس پر گران و ناگوار ہونے سے مضر سمجھ جاوین اور امر مضر کو نفس کی لذت و میلان کے دھوکہ سے نافع سمجھ جاوین) کیونکہ آپ جب اپنے قہر سے کسی کی عقل زائل فرمادین جیسے شراب سے عقل زائل ہوجاتی ہی تو اوس وقت معدوم چیزون کو موجود کی شکل دیدیتے ہین (یعنے جس چیز مین فی الواقع خیر نہین ہی اوس مین غلطی سے خیر نظر آنے لگتی ہی اور یہ علامت قہر الٰہی کی ہی اور مستی و زوال عقل سے کیا مراد ہی چشم بصیرت کا اوس کی قوت معرفت سے بند ہوجانا ہے کہ پتھر تو گوہر نظر آنے لگے اور پشم سنگ یشب معلوم ہونے لگے (یعنے غیر نافع چیزین نافع نظر آنے لگین) اور مستی سے یہ مراد ہی کہ حواس (ادراک اصلی سے) مبدل ہوجاوین اور چوب گز (یعنے جھاؤ) نظر مین صندل معلوم ہونے لگے (اس کا مطلب بھی وہی ہی کہ غیر نافع بصورت نافع نظر آوے جیسا انہماک فی المعاصی یا غلبۂ الحاد و زندقہ مین واقع ہوتا ہی ۔

قصۂ سلیمان علیہ السلام و ہُدہُد و بیان آنکہ چون قضا آید چشمہا بستہ شود

(یہ قصہ اوس بیت سے مرتبط ہی ؎ چون قضا آید نہ بینی غیر پوست الخ جیسا کہ ہُدہُد کے اِس جواب سے معلوم ہوگا ؎ من بہ بینم دام را اندر ہوا ✤ گر نپوشد چشم عقلم را قضا ۔)

چون سلیمان را سراپرده زدند — جملہ مرغانش بخدمت آمدند

همزبان و محرم خود یافتند — پیش او یک یک بجان بشتافتند

جملہ مرغان ترک کرده چیک چیک — با سلیمان گشتہ افصح من اخیک

همزبانی خویشی و پیوندی ست — مرد با نامحرمان چون بندی ست

ای بسا هندو و ترک همزبان — ای بسا دو ترک چون بیگانگان

پس زبان محرمی خود دیگرست — همدلی از همزبانی بهترست

غیر نطق و غیر ایما و سجل — صد هزاران ترجمان خیزد ز دل

(سراپرده خیمہ ۔ چیک چیک سخن غیر فصیح ۔ من اخیک ای من الانسان لات المخاطب ہو الانسان و اخو الانسان انسان ۔ ہمزبانی خبر مقدم خویشی مبتدا مؤخر فاتضح المعنی بلا تکلف و خبط فتشکر ۔ سجل کتاب و صحیفہ یعنی حضرت سلیمان علیہ السلام کے لیے جو خیمہ نصب کیا گیا تو جسقدر طیور آپکے محکوم تھے سب حاضر ہوئے

کیونکہ آپ کو اپنا ہمزبان وواقف راز دیکھا اس لیے ایک ایک کرکے سب دوڑ پڑے اور تمام طیور اپنی چاؤن چاؤن ترک کرکے آپ کے ساتھ انسان سے بھی زیادہ فصاحت سے بولنے لگے (اب مولانا بطور جملہ معترضہ کے انتقال فرماتے ہین کہ یہ زبان فہمی تو محض ظاہر کی ہمزبانی ہی جس سے اسقدر مناسبت ہوگئی کہ طیور آپکی خدمت مین آدوڑے اور حقیقی ہمزبانی مناسبت ومجانست معنوی کا نام ہی کہ دو شخصون کو اوصاف مین اشتراک واتحاد ہو اون مین باہم زیادہ اُنس ودلچسپی ہوتی ہی اور نامحرمون کے ساتھ تو (جنسے کہ مناسبت معنوی نہ ہو) آدمی بالکل قیدی ہوجاتا ہی کہ ظاہر مین یکجا جمع ہین مگر قلب کو توحش ہی جس سے وہان بیٹھنا قید نظر آتی ہی بہت ہندی اور ترک (باوجود اختلاف لغت کے معناً ہمزبان ہوتے ہین (جبکہ اون مین معنوی مناسبت ہو) اور بہت سے دونون ترک ہین اور پھر بیگانون کی طرح ہین (جب کہ اُن مین باہم کسیوجہ سے نفرت وبغض ہو باوجودیکہ زبان مشترک ہی پس معلوم ہوا کہ محرمیت اور مناسبت معنوی کی زبان اور ہی ہی اور ہمدلی (جسکو مناسبت معنوی کہا گیا ہے) ہمزبانی ظاہری سے بہتر ہی (جب معنوی مناسبت ہوتی ہی تو) نہ بولنے کی ضرورت . نہ اشارہ کی حاجت نہ خط و کتابت کی احتیاج (جو کہ اقسام دلالت وضعیہ کے ہین) اور پھر دل سے ہزارون مترجم پیدا ہوجاتے ہین (وہ مترجم اوصاف معنویہ وجذبات باطنیہ ہین جن کا منشا نفس وقلب ہی - شاید اس مضمون سے اشارہ اسطرف ہو کہ طالب حق کو اہل اللہ کے ساتھ بہ نسبت اہل وطن وقرابت کے زیادہ تعلق رکھنا چاہیے -

جملہ مرغان ہر یکے اسرار خود	از ہنر وز دانش واز کار خود
باسلیمان یک بیک وامے نمود	از براے عرضہ خود رامی ستود
از تکبر نے واز ہستی خویش	بہر آن تا رہ دہد اورا بہ پیش
چون بیاید بندہ را خواجہ	عرض دارد از ہنر دیباچہ
چونکہ دارد از خریداریش ننگ	خود کند بیمار وکر وشل ولنگ

(دیباچہ حصہ اجمالی کتاب ودر اصل رخسارہ راگویند ورخسارہ نیم چہرہ باشد ہمچنان دیباچہ کتاب شطرے ازو باشد وبقیہ کتاب شطری دیگر کہ مفصل ست . یہان سے پھر رجوع ہی قصہ کی طرف یعنی تمام طیور (جمع ہوکر) اپنے اپنے ہنر اور کام حضرت سلیمانؑ کے روبرو ظاہر کر رہے تھے اور اپنی واقعی حالت عرض کرنے کے لیے اپنی اپنی تعریف کر رہے تھے اور وہ براہ تکبر ودعوی ایسا نہ کرتے تھے بلکہ محض اسلیے کہ آپ اُن کو اپنی پیشی مین جگہ دین (اور کوئی خدمت سپرد کردین اور قاعدہ کلیہ ہی کہ جب کوئی آقا کسی غلام کو پاتا ہی - (یعنے خریدتا ہی) تو وہ غلام اپنے ہنر کی اجمالی حالت اُسکے روبرو پیش کرتا ہی (تاکہ مجھکو خرید کرلے) اور جب غلام کو اُس کی خریداری سے (کسیوجہ سے) ننگ ہوتا ہی (اور چاہتا ہی کہ یہ شخص مجھکو نہ خریدے) تو اپنے کو بیمار اور بہرا اور شل بنالیتا ہی (پس طیور چونکہ طالب خدمت تھے اس لیے عرض ہنر کرتے تھے -

ف نیز اسمین اشارہ ہی کہ اگر عارف کو اپنا کمال ظاہر کرتے سنو تو دعوے پر محمول مت کرو بلکہ وہ جناب الٰہی مین

اظہار بندگی کرتا ہی تاکہ آیندہ اوس سے اور خدمت لی جاوے اور توفیق عطا فرمائی جاوے کذا قال مُرشدی رحمہ اللہ تعالی۔ اور گاہی طالبین کے اعلام کے لیے ہوتا ہی کہ وہ اس سے مستفید ہو سکین۔ اور گاہے صرف تحدث بالنعمت ہوتا ہی۔ اور گاہے غلبۂ حال مین ہوتا ہی دنحو ذلک اور یہی عذر ہی بزرگون کے شطحیات کا۔

فائدہ میرے نزدیک چون بیابد مین اگر بباید بایستن سے ہو تو اچھا نسخہ ہی معنے یہ ہون گے کہ اگر غلام کو اوس خواجہ کی ضرورت ہو اور وہ اوسکو چاہیے ہوتا ہو کیونکہ بیابد یافتن سے مقابل ننگ داشتن کے نہین ہی۔

نوبت ہد ہد رسید و پیشہ اش	وان بیان صنعت و اندیشہ اش
گفت اے شہ یک ہنر کان کہترست	باز گویم گفت کوتہ بہتر است
گفت بر گو تا کدام ست آن ہنر	گفت من آنگہ کہ باشم اوج بر
بنگرم از اوج با چشم یقین	می بہ بینم آب در قعر زمین
تا کجا یست و چہ عمقستش چہ رنگ	از چہ می جوشد ز خاکے یا ز سنگ
اے سلیمان بہر لشکر گاہ را	در سفر مے دار این آگاہ را

دگفت کوتہ موصوف و صفت یعنی قول مختصر) یعنی اسیطرح ہدہد کی نوبت پہونچی کہ وہ اپنے پیشہ و صنعت دخیالات کو ظاہر کرے اُسنے عرض کیا کہ میرے اندر جو سب سے ادنی درجہ کا ہنر ہی وہ عرض کرتا ہون کیونکہ بات مختصر خوب ہوتی ہی آپنے فرمایا بیان کرو وہ ہنر کیا ہی عرض کیا کہ مین جسوقت (ہوا مین) بلندی پر ہوتا ہون تو وہان ہی سے یقین کے ساتھ پانی کو قعر زمین مین دیکھ لیتا ہون کہ کہان ہی اور کتنا عمیق ہی اور کیا رنگ ہی اور یہ کہ پتھر سے نکلتا ہی۔ یا ریگ سے۔ تو آپ سفر مین مجھکو لشکر کے لیے اپنے ہمراہ رکھیے دکہ سفر مین کبھی لشکر کو زمین کھود کر پانی نکالنے کی ضرورت ہوتی ہی۔

پس سلیمان گفت مارا شو رفیق	در بیابانہاے بے آب اے شفیق
تا بیابے بہر لشکر آب را	در سفر سقا شوے اصحاب را
ہمرہِ ما باشے و ہم پیشوا	تا کنی تو آب پیدا بہرِ ما
باش ہمراہِ من اندر روز و شب	تا نہ بیند از عطش لشکر تعب
بعد ازان ہد ہد بدان ہمراہ بود	زانکہ از آبِ نہان آگاہ بود

یعنی حضرت سلیمان علیہ السلام نے فرمایا کہ اچھا جن بیدا نون مین پانی نہین ملتا اون مین ہمارے ہمراہ رہا کر تاکہ لشکر کے واسطے پانی کو تلاش کرے اور ہمراہیون کے لیے بمنزلہ سقا کے ہو جاوے۔ راہ مین آگے آگے چلاکر تاکہ پانی کو ہمارے لیے حاصل کر سکے اور ہر وقت ہمراہ رہنا چاہیے تاکہ لشکر کو تشنگی سے تعب نہو بس اسکے بعد سے ہُدہُد آپکے ساتھ رہنے لگا کیونکہ اُس مین یہ کمال تھا کہ پوشیدہ پانی پر مطلع ہو جاتا تھا۔

طعنہ زدن زاغ در دعوے ہُدہُد

زاغ چون بشنود آمد از حسد	با سلیمان گفت کو کژ گفت و بد

از ادب نبود بہ پیش شہ مقال ۔۔۔ خاصہ خود لاف دروغین و محال
گر مر او را این نظر بودے مدام ۔۔۔ چون ندیدے زیر مشتِ خاک دام
چون گرفتار آمدے در دام او ۔۔۔ چون قفس اندر شدے ناکام او
پس سلیمان گفت کاے ہدہد رواست ۔۔۔ کز تو در اول قدح این دُرد خاست
چون نمائی مست خویش ای خوردہ دوغ ۔۔۔ پیش من لافے زنے آنگہ دروغ

یعنی زاغ نے جب ہدہد کی یہ بات سنی تو براہ حسد حضرت سلیمان علیہ السلام سے کہنے لگا کہ اسنے بالکل غلط اور لغو کہا ہی اول تو حضور کے روبرو بات کرنا ہی خارج از ادب ہی پھر خاصکر جھوٹی اور غیر ممکن الوقوع شیخی کی بات اگر اسکی ایسی نگاہ ہوتی تو ایک مشت خاک کے تلے اسکو جال نظر کیون نہ آجایا کرتا پس حضرت سلیمان علیہ السلام نے ہدہد سے ارشاد فرمایا کہ تجھکو ایسی بات کب زیبا تھی کہ اول ہی گفتگو مین جھوٹ بولکر ایسی مثال کردی کہ جیسے کوئی پیالہ بھر کر شراب پلادے اور اول ہی پیالہ مین تلچھن نکلے دکیونکہ قاعدہ ہی کہ خم شراب کی تہ مین تلچھن کم وبیش ہوتی ہو سو بالکل خاتمہ کے پیالون مین اس کا آجانا عجیب نہین مگر اول ہی پیالہ مین آجانا دلیل ہو کہ کمال بے تمیزی سے شراب پیالے مین بھری ہو کہ تمام شراب مین تلچھن مل گئی، تو دوغ پیکر اپنے کو مست کس طرح دکھلاتا ہے یعنی میرے روبرو اول تو شیخی پھر وہ بھی جھوٹی کیونکر بگھارتا ہو د جیسے دوغ خوردہ مستی کرنے لگے تو نرا لاف دروغ ہو کہ کوئی جانے شراب پی ہی۔

جواب گفتن ہُدہُد طعنۂ زاغ را

گفت اے شہ بر منِ عور گدا ۔۔۔ قول دشمن مشنو از بہر خدا
گر بباشد اینکہ دعوے می کنم ۔۔۔ من نہادم سر ببر این گردنم
زاغ کو حکم خدا را منکرست ۔۔۔ گر ہزاران عقل دارد کافرست
در تو تا کافے بود از کافران ۔۔۔ جاے گند و شہوتے چون کافِ ران
من ببینم دام را اندر ہوا ۔۔۔ گر نپوشد چشم عقلم را قضا
چون قضا آید شود دانش بخواب ۔۔۔ مہ سیہ گردد بگیرد آفتاب
از قضا این تعبیہ کے نادرست ۔۔۔ از قضا دان کو قضا را منکرست

کافِ ران شگافِ ران مراد فرج یا اینکہ اسم مخرج بول وغائط در مرد و زن بزبانِ فارسی مصدر بحرف کاف ست چنانچہ ظاہر ست باین سبب بمعنی فرج مستعمل شدہ تعبیہ سامان درست کردن ولشکر آراستن یعنی ہدہد نے عرض کیا کہ حضور خدا را مجھ برہنہ دبے سامان اور گدا کے حق مین میرے اس دشمن کا قول ہرگز نہ سنین جس امر کا مین دعوی کر رہا ہون اگر سچا نہو تو مین اسپر راضی ہون کہ میرا سر گردن سے جدا کر دیجیے یہ زاغ جو حکم قضا کا

منکر ہو رہا ہی (اور یہ نہین سمجھتا کہ میرا دام کو نہ دیکھنا غلبۂ قضا سے ہی ہیرے زمین کے اندر ہائی دیکھ لینے کی نفی و تکذیب نہین کرتا تو ایسی حالت انکار مین) اگر اس زاغ کو ہزارون عقلین بھی حاصل ہون جب بھی کافر ہی (اور حکم کفر کے لیے یہ ضرور نہین کہ بالکل اصطلاح فقہی کے موافق ہی کافر ہو بلکہ یہان کافر کے معنے عام ہین حتی کہ اوس کے اعتبار سے اگر تمھارے اندر کافرون کا ایک کاف (یعنی شمہ) بھی ہو تو تم مثل پیشاب گاہِ زن کے محل گندگی و شہوت ہو گے (یعنی من وجہ کافر ہو گے پس کفر باین معنی کلی مشکک ہی اور یہی اصطلاح بر احادیث مین معاصی پر اطلاق کفر آیا ہی، مین ہو امین سے دام کو (زیر زمین) ضرور دیکھ لیتا اگر میری چشم عقل کو قضائے الٰہی نہ بند کر دیتی۔ (لیکن) قضا جب آتی ہے تو عقل بھی سو جاتی ہی (یعنی ادراک اُس کا معطل ہو جاتا ہی) اور چاند خسوف سے سیہ پڑ جاتا ہی اور آفتاب کسوف سے گرفتہ و بے نور ہو جاتا ہی (یا مراد وہ عقول ہون جو مثل ماہ و خور روشن ہون اس طرح کا سامان ہو جانا قضا سے عجیب نہین بلکہ یہ جو قضا کا انکار کر رہا ہی یہ بھی قضا ہی کا اثر ہی۔

قصۂ آدم علیہ السّلام و بستن قضا نظر او را از مراعاتِ صریح نہی و ترکِ تاویل

مناسبت ماقبل سے محتاجِ بیان نہین کہ غلبۂ قضا وہ چیز ہی کہ حضرت آدم علیہ السلام سے باوجود اتنے بڑے علم کے غلطی ہو گئی۔

بو البشر کو علم الاسماء بگ ست ۔۔ صد ہزاران علمش اندر ہر رگ ست
اسم ہر چیزے چنان کان چیز ہست ۔۔ تا بپایان جانِ او را داد دست
ہر لقب کو داد آن مبدل نہ شد ۔۔ آنکہ چستش خواند او کاہل نہ شد
آنکہ آخر مؤمن ست اوّل بدید ۔۔ ہر کہ آخر کافر او را شد پدید
ہر کہ آخر بین بود او مؤمن ست ۔۔ ہر کہ آخر بین بود او بیدن ست
ہر کہ او را اقبل و آز او خواند ۔۔ او عزیز و خرم و دل شاد ماند

(بگ مخفف بیگ بمعنی سردار بالفتح اول در ترکی امیر را گویند۔ آخر بین در مصرعۂ اولی عند اول مراد آخرت و در مصرعۂ ثانی بمعنی آخور۔ بیدن مخفف بیدین) یعنی حضرت ابو البشر آدم علی نبینا و علیہ الصلوٰۃ والسلام کہ مرتبۂ علم الاسماء سے مشرف ہین اور لاکھون علوم اُون کی رگ رگ مین بھرے ہین (آگے علم الاسماء کی تفسیر فرماتے ہین کہ) تمام اشیاء جس حالت پر واقع ہین سب کا نام و نشان اُن کی آخری حالت تک اُنکی روح کو حاصل ہو گیا (خلاصۂ تفسیر کا یہ ہوا کہ صرف اشیاء کے نام یاد کرا دینا مراد نہین ہین بلکہ اسماء عام ہی حقائق و اوصاف کو بھی پس حاصل تعلیم اسماء کا یہ ہوا کہ اون کو تمام اشیاء کے نام اور ماہیات اور خواص بتلا دیے اور چونکہ بہت سے امور ان حقائق و آثار مین سے وجدانیات مخصوصۂ بشر سے ہین اور ملائکہ اُن سے منزہ ہین جیسے سرور و حزن۔ و فرح و غضب۔ و جوع و عطش۔ و نحو ذلک اس لیے اُن کے علم کی استعداد ملائکہ مین پیدا نہوئی تھی اون کو اگر تعلیم بھی کیا جاتا تو بجز الفاظ کے انکو کوئی شی حاصل

نہو تی یہی علم تھا جس سے حضرت آدم علیہ السلام کو ملائکہ پر تفضیل دی اور وجہ خلافت چونکہ تنفیذ احکام الٰہی فی العالم تھی اور تنفیذ کے لیے محل تنفیذ کے خواص و آثار کا علم ضروری ہی اس لیے حضرت آدم علیہ السلام کو خلافت کے ساتھ خاص فرمایا گیا غرض حضرت آدم علیہ السلام کو چونکہ علم واقعیات کا عطا ہوا تھا اسلیے اُنھون نے جو لقب جسکو دیدیا وہ مبدل نہین ہوا) کیونکہ اونکا لقب دینا تو حکایت علم الٰہی کی تھی اور علم الٰہی مین جس چیز کی جو حالت ثابت ہی وہ بدل نہین سکتی پس جو محکی عنہ غیر مبتدل ہوگا اوسکی حکایت بھی مطابق محکی عنہ کے مبتدل نہین ہوسکتی، شلا کیسکو اونھون نے چست کہدیا تو کبھی کاہل نہین ہوا (وجہ اسکی ابھی مذکور ہوئی) اور جو شخص حالت خاتمہ مین مومن ہونے والا ہی اُنھون نے پہلے ہی اُس کا مومن ہونا مشاہدہ فرمالیا اسی طرح جو شخص آخر مین کافر ہوگا اُنکو ظاہر ہوگیا اب فرماتے ہین کہ جب قابل اعتبار آخری حالت ہی جسکے علم سے حضرت آدم علیہ السلام کو شرف و امتیاز ہوگیا اور دنیا و آخرت مین آخری حالت آخرت ہی تو مقتضا عقل صحیح کا یہی ہی کہ آخرت پر نظر رکھے پس اجو شخص آخرت پر نظر رکھتا ہی وہ مومن کامل ہی اور جو شخص (محض) آخور دنیا یعنی لذائذ و شہوات ہی پر نظر رکھے وہ بیدین ہی (اور اسی قیاس پر سمجھو کہ جو دونون طرف کچھ کچھ نظر رکھے وہ مومن ضعیف الدین ہوگا اب اوسپر عطف فرماتے ہین ؎ آنکہ چستش خواند الخ یعنی) اور آدم علیہ السلام نے جس شخص کو صاحب اقبال اور آزاد فرمایا وہ ہمیشہ باعزت اور خرم و دلشاد رہیگا کیونکہ اُنھون نے وہی فرمایا ہی جو علم الٰہی مین مقرر ہو چکا ہی۔

علم ہر چیزے تو از دانا شنو — سر رمز علم الاسما شنو
اسم ہر چیزے بر ما ظاہرش — اسم ہر چیزے بر خالق سرش
نزد موسےٰ نام چوبش بُد عصا — نزد خالق بود نامش اژدہا
بد عمر را نام اینجا بت پرست — لیک مؤمن بود نامش در الست
آنکہ بد نزدیک ما نامش منی — پیش حق این نقش بد کہ با منی
صورتے بد این منی اندر عدم — پیش حق موجود نے بیش و نہ کم
حاصل این آمد حقیقت نام ما — پیش حضرت کان بود انجام ما
مرد را بر عاقبت نامے نہند — نے بر آن کو عاریت نامے نہند
چشم آدم چون بنور پاک دید — جان و سرِّ نامہا گشتش پدید
چون ملائک نورِ حق دیدند ازو — جملہ افتادند در سجدہ بر و
چون ملک انوار حق درو ے بیافت — در سجود افتاد و در خدمت شتافت

(یعنے جب تمکو کیفیت علم حضرت آدم علیہ السلام کی معلوم ہو گئی کہ اونکا علم چونکہ مطابق علم الٰہی کے تھا اس لیے اونکا قول اور کسی شئے کا کسی اسم سے نامزد کر دینا غلط نہ ہوتا تھا تو) تمکو چاہیے کہ جس چیز کا علم (واقعی) حاصل کرنا منظور ہو تو ایسے ہی دانا یعنی عارف سے تحقیق کرنا چاہیے (کہ مثل آدم علیہ السلام کے اُس کا علم لدُنی ہو) اور ایسے شخص کے

شخص کے (خبار داقوال سے) راز علم الاسمار کا سمجھنا چاہیے (کہ اِن حضرات کے اقوال سے علم الاسماء کا پتہ لگتا ہی کہ اسمار حقیقت اشیار کے وہی ہین جو اِن پر منکشف ہوگئے ہین نہ اسمار ظاہری جنکو ہمنے تجویز کرلیا ہی کیونکہ ہمارے نزدیک تو ہر شئے کا صرف وہ نام ہی جو اوسکی ظاہری حالت سے معلوم ہوتا ہی (اور حالت باطنی ہم سے بالکل مخفی ہی نام رکھنے مین یا لقب دینے مین اُس کا بالکل لحاظ واعتبار ہی نہین کیا جاتا) بخلاف حضرت حق تعالی کے کہ اونکے نزدیک اوس شئے کا وہ نام ہی جو اوسکی باطنی حالت کا مقتضا ہی (اور عارف کا علم مستفاد ہی علم حضرت حق سے اسلیے اوسکی نظر بھی حقائق پر پہونچتی ہی اور اس کا یہ مطلب نہین کہ اُس شئے کی حالت ظاہری جو مبنی ہی اسم ظاہری کا نعوذ باللہ علم الٰہی سے خارج ہی حق تعالی کے علم کا تمام غیب وشہادت کو محیط ہونا یقینی وقطعی ہی بلکہ مقصود یہ ہی کہ ہمارا علم تو صرف اُسکی ظاہری حالت پر مقصور ہی اور تسمیہ ولقب مین اُسی پر نظر ہی اور حق جل وعلا شانہ کی نظر اوسکے باطن پر بھی ہی اور یہ نسبت حالت ظاہری کے وہ زیادہ معتبر ہی پس گویا کہ اُن کے نزدیک وہی اس شئے کا نام ہی) مثلاً عصائے موسوی کا نام خود حضرت موسی علیہ السلام کے نزدیک صرف عصا تھا (کیونکہ اُن سے اُسکے اژدہا بنجانے کا علم مخفی وغائب تھا) اور حق تعالی کے نزدیک اُس کا نام اژدہا تھا (کیونکہ اُن سے یہ حالت غائب نہ تھی اور بوجہ تعلق اعجاز کے اس حالت پر خاص نظر تھی)، اسی طرح حضرت عمرؓ کا نام دنیا مین (مدت تک) بت پرست رہا (کیونکہ اُن کے مؤمن بن جانے کی کیسکو اطلاع نہ تھی) اور روز الست مین اُن کا نام (علم الٰہی مین) مؤمن تھا (کیونکہ حق تعالی کو معلوم تھا اور مشیت کے نزدیک مقصود تھا) اسی طرح جس کا نام ہمارے نزدیک منی ہی (اور ہمکو معلوم نہین کہ اس سے آدمی ضرور بنے گا یا نہین) وہ اللہ تعالی کے علم مین ایسا ہی نقش (انسانی) تھا جس حالت مین تم میرے روبرو بیٹھے ہو (کیونکہ اُن کے روبرو یہ حالت بھی حاضر ومنکشف تھی اور اتمام خلق یا مکلف بنانیکی وجہ سے حکمت الٰہی کے نزدیک منظور نظر تھی) اور یہ منی حالت عدم مین (یعنی جب صورت انسانیہ اِس مین موجود نہ تھی بلکہ معدوم تھی) اللہ تعالی کے علم مین بصورت (انسان) موجود تھی (نہ اسوقت کی صورت سے اُس مین بیشی تھی نہ کمی تھی) کیونکہ تمام ماضی ومستقبل علم ازلی مین اصلی حالت پر موجود ہین) حاصل کلام یہ ہی کہ ہمارا حقیقی نام حق تعالے کے نزدیک وہ ہوگا جو ہمارا انجام ہونے والا ہی (یعنی قابل اعتبار وہ حالت ہوگی جیسا حدیث مین ہی انما الاعمال بالخواتیم متفق علیہ کذا فی المشکوۃ) کارکنان قضا وقدر ہر شخص کا اُس کے انجام کے اعتبار سے نام رکھتے ہین (ایمان پر خاتمہ ہونے والا ہو تو مومن۔ کفر پر خاتمہ ہونے والا ہو تو کافر) اور اوس حالت کی بنا پر نام نہین رکھتے جو محض عاریت یعنی عارضی تھی (مثلاً وہ ایمان جو آخر مین سلب ہوگیا۔ یا وہ کفر جو انجام مین زائل ہوگیا غرض حقتعالی کے علم کی تو یہ شان ہی کہ سب اشیار اور اون کی سب ظاہر اور مخفی حالتین اون پر منکشف ہین) چونکہ حضرت آدم علیہ السلام نے بھی حق تعالے کے نور علم سے اشیار کا مشاہدہ کیا تھا اس لیے تمام اسمار کے حقائق اور اسرار اُن پر بھی منکشف ہوگئے (بس اصلی فضیلت حضرت آدم علیہ السلام کی اس نور الٰہی کا اُن پر تجلی فرمانا اور اُن کو یون علم مین مصبغ کردیتا ہی) چونکہ ملائکہ نے اون مین انوار حق کا ادراک کرلیا تھا اُس لیے وہ سجدہ مین گر گئے اور خدمت

کے لیے دوڑے (بخلاف ابلیس کے کہ اوس کی نظر صرف مادۂ طین تک رہی نورِ حق کے مشاہدہ سے کور رہا
کما حکی اللہ تعالیٰ عنہ خلقتنی من نار و خلقتہ من طین)

این چنین آدم کہ نامش مے برم — گر ستایم تا قیامت قاصرم
این ہمہ دانست وچون آمد قضا — دانش یک نہی شد بر وے عطا
کاے عجب نہی از پئے تحریم بود — یا بتاویلے بدو توہیم بود
در دلش تاویل چون ترجیح یافت — طبع در حیرت سوے گندم شتافت
باغبان را خار چون در پاے رفت — دزد فرصت یافت کالا برد تفت
چون ز حیرت رست باز آمد براہ — دید بردہ دزد رخت از کارگاہ
رَبَّنَا إِنَّا ظَلَمْنَا گفت وآہ — یعنے آمد ظلمت وگم گشت راہ

ہدہد کہتا ہی کہ ایسے آدم جن کا مین ذکر کر رہا ہون (بس یہ قصہ گویا زبان ہدہد سے ہی) اور اگر قیامت تک آنکی تعریف کیا کرون تب بھی قاصر رہون اتنے بڑے بڑے علوم سے تو واقف مگر جب قضا غالب ہوئی تو ایک ہی لاتقربا ہذہ الشجرۃ کا علم اونپر پوشیدہ ہوگیا (اور دشمن کے وسوسہ سے اس تردد مین پڑگئے) کہ خدا جانے یہ نہی تحریم (مطلق) کے لیے ہی یا کسی تاویل وابہام سے ہی (تاویل پھیرنا کلام کا ظاہری معنی سے۔ ابہام متبادر ہونا معنی قریب کا اور مراد لینا معنی بعید کا)
ف اس تاویل کی تقریر مین) لوگون کے اقوال مختلف اس حقیر کے خیال مین جو بے تکلف تاویل آتی ہی جس سے نہ کوئی لفظ قرآنی آبی ہی نہ ذوقِ سلیم کے خلاف ہی نہ کسی قانون شرعی وعقلی کے مخالف ہی وہ یہ ہی کہ ہر حکم امر ہو یا نہی کبھی مطلق ومؤبد ہوتا ہے۔ کبھی مقید ومعلل کسی علت کے ساتھ اور قسم ثانی اوس قید یا علت کے ارتفاع سے مرتفع ہوجاتی ہی مثلاً کسی لڑکے کو منع کرین کہ دیکھو اس گھوڑے پر سوارت ہونا اور قرائن سے معلوم ہوجاوے کہ بوجہ شوخ ہونے گھوڑے کے ممانعت ہوئی ہی سو گو الفاظ اس نہی کے مطلق ہین مگر قرائن سے مقید ہونا معلوم ہی اس صورت مین اگر یہ لڑکا شہسواری مین خوب مشق بہم پہونچاوے کہ گھوڑے کی شوخی کا تدارک کرسکے تو ہرگز اس حالت مین وہ نہی باقی نہین رہتی اسیطرح خلاصہ لغزش حضرت آدم علیہ السلام کا سمجھیے کہ اونکو یہ وسوسہ پاگیا کہ گو لاتقربا نہی مطلق ہی مگر واقع مین یہ معلل ہی ایک علت کے ساتھ اور وہ علت یہ ہی کہ اس شجرہ کی خاصیت ہی کہ اسکو کھاکر فرشتہ بنجاتا ہی یا خالد ہوجاتا ہی اور وقت نہی کے دونون امر بوجہ ضعف استعداد کے آپکے مناسب تھے اب کثرتِ ذکر و فیضان انوار واسرار سے اسکی صلاحیت پیدا ہوگئی ہی اس لیے ارتفاع علت سے وہ نہی معلول بھی مرتفع ہوگئی حضرت آدم علیہ السلام کو ملائکہ کے بعض جزئی فضائل حاصل کرنے کی طمع ہوگئی تھی غرض اُن کے دل مین جب تاویل کو ترجیح ہوگئی تو حیرت مین (اور تردد مین تو پہلے ہی وسوسہ سے مبتلا ہوگئے تھے) اُسمین کچھ تامل نہ فرمایا اور طبیعت گندم کیطرف دوڑ پڑی اس قصہ کی ایسی مثال ہوگئی جیسے کوئی باغبان ہو اور اُسکے پاؤن مین کانٹا چبھ جاوے وہ بیچارہ تو کانٹا نکالنے مین رہے

ذوق لطیف فی الاقتصار ۱۲

اور چور صاحب فرصت پاکر اسباب لیکر چلتے ہون (اسی طرح باغبان علم الٰہی یعنی حضرت آدم علیہ السلام کے قلب مین خار وسوسہ لگا وہ اوسکی تفتیش مین لگے دزد (ابلیس) اسنے متاع تقوی وثبات آدم کو غارت کر دیا جب اُس حیرت و تردد سے پھر راہ (حقیقت شناسی) پر آگئے (اور سوچا کہ نہی تو لفظاً ومعناً مطلق ہی) اوسوقت معلوم ہوا کہ چور سب اسباب کارخانہ سے لے بھاگا (یعنی کارخانۂ قلب سے متاع صبر وعزم کو زائل کر دیا) اُس وقت آہ آہ کرکے ربنا ظلمنا کہنا شروع کیا جسکا حاصل مطلب یہ تھا کہ (ہماری سمجھ پر) ظلمت آگئی (اور عقل پر پردہ پڑگیا) اور راہ (حقیقت شناسی) گم ہوگئی

ف (ظاہر طرز کلام سے معلوم ہوتا ہی کہ مولانا نے ظلمنا کو ظلم سے مشتق نہین کیا کہ اس مین نسبت ظلم کی ہوگی حضرت آدم علیہ السلام کی طرف لازم آوے گی اور اُس مین حاجت تاویل وتکلف کی ہوگی بلکہ ظلمت سے مشتق کہا ہی اور اسپر کوئی اشکال نہین۔ حقیر کہتا ہی کہ اکثر شراح نے یون ہی سمجھا ہی لیکن اس مین اگر اشکال معنوی کم ہوگیا تو کیا ہی اشکال لفظی ایسا قوی ہوگیا کہ مرتفع ہونا اُس کا دشوار ہی کیونکہ ظلمت سے ظلم یظلم کا اشتقاق استعمال مین دیکھا نہین گیا البتہ اظلم مستعمل ہی پھر یہ کہ ظلمنا اس صورت مین لازم ہوگا اُس کا تعدیہ مفعول بہ کی طرف مشکل ہوگا۔ پھر یہ کہ معنوی اشکال بحال خود باقی رہے کیونکہ فتکونا من الظّٰلمین نص قرآنی ہی اور یہان بھی تاویلات کرنا اُن ہی اشکالات کو مستلزم ہی اسلیے یون مناسب ہی کہ ظلمنا کو تو ظلم ہی سے مشتق کہا جاوے اور انفسنا کو اُس کا مفعول بہ قرار دیا جاوے اور ترجمہ یہ ہو کہ ہمنے اپنے نفسون پر ظلم کیا اور اس مصرعہ یعنی سه آمد ظلمت الخ کو علت اس ظلم نفس کی کہی جاوے یعنی یہ ظلم نفس بایںوجہ صادر ہوا کہ سه آمد ظلمت الخ اور اوس اشکال معنوی کا جواب یہ ہی کہ ظلم کے معنے وضع الشئ فی غیر محلہ ہی سو یہ خلاف اولی اور خطائے اجتہادی تک کو شامل ہی اور حضرت آدم علیہ السلام سے یہ اجتہادی خطا ہوئی۔ رہ گیا عتاب تو وہ عدم تامل ہوا کہ اگر تامل کرتے تو حقیقت کو سمجھ جاتے۔

این قضا ابرے بود خورشید پوش	شیر واژدرہا شود زو ہمچو موش
من اگر دامے نہ بینم گاہ حکم	من نہ تنہا جاہلم در راہ حکم
اے خنک آن کو نکو کاری گرفت	زور را بگذاشت او زاری گرفت
گر قضا پوشد سیہ ہمچون شبت	ہم قضا دستت بگیرد عاقبت
گر قضا صد بار قصد جان کند	ہم قضا جانت دہد درمان کند
این قضا صد بار گر راہت زند	بر فراز چرخ خرگاہت زند
از کرم دان اینکہ مے ترساندت	تا بہ ملک ایمنی بنشاندت
این سخن پایان ندارد گشت دیر	گوش کن تو قصۂ خرگوش و شیر

(حضرت آدم علیہ السلام کا قصہ بیان کرکے بطور نتیجہ کے فرماتے ہین کہ) اس قضا کی ایسی مثال ہی جیسے کوئی ابر ہو کہ خورشید کو پوشیدہ کرلے (اسی طرح گو وہی کہ مثل خورشید کے روشن اور نمایان تھا غلبۂ قضا سے مشتبہ

تحقیق آیت ربنا ظلمنا و توجیہ نسبت ظلم بہ آدم علیہما السلام و وجہ عتاب بر خطائے اجتہادی۔

ہوجاتا ہی اور قضا ایسی چیز ہی کہ بڑے بڑے شیر اور اژدہے اوسکے روبرو موش کے برابر ہوجاتے ہین (اب پھر بدہد کہتا ہی کہ اگر مین حکم قضا کے وقت دام نہ دیکھ سکون تو کچھ عجب نہین کیونکہ) راہ قضا مین صرف مین ہی تنہا نادان نہین بنا ہون (بلکہ بڑے بڑے دانا نادان بن گئے ہین جب آدمی اسطرح مغلوب قضا ہی تو) خوش حال وہ شخص ہی جس نے نیک اعمال اختیار کیے (کہ عبدیت ہی) اور زور کو چھوڑ کر زاری اختیار کر لی (یہ ترک زور و اختیار زاری امور تکوینیہ مین بھی ہوسکتی ہی اور امور تشریعیہ مین بھی۔ امور تکوینیہ مین تو یہ کہ جو بلا و مصیبت نازل ہو اوسکے دفع مین اپنی تدبیر پر اعتماد نکرے بلکہ تدبیر کے ساتھ زاری و رجوع الی اللہ ضرور ہی اور امور تشریعیہ مین یہ کہ اگر قضا را کوئی معصیت سرزد ہوجاوے تو زور کی باتین نہ کرے کہ ہماری کیا خطا ہماری تقدیر مین یون ہی لکھا تھا بلکہ عجز و زاری سے توبہ و استغفار کرے کہ اسمین امید عفو بھی ہی بخلاف بے باکی و گستاخی کے کہ دوسرا گناہ اور درج فہرست اعمال ہوتا ہی) اگر قضائے الٰہی تجھ پر کوئی بلا مثل شب سیاہ کے مسلط کر دے تو (اُس سے بھاگ مت کہ حقتعالی کی شکایت کرنے لگے اور غیر اللہ سے التجا کرے اور غیر مشروع تدبیرونکا سہارا پکڑے بلکہ اللہ تعالی ہی کیطرف رجوع کر کیونکہ) انجام کار قضا ہی تیری دستگیری کریگی (یہان بھی بلا مین دونون احتمال ہین تکوینی و تشریعی اور تقریر اسکے قریب قریب ہی جیسے اوپر گذرا) اگر قضا سو بار تیری جان کا قصد کرے تو یاد رکھو کہ قضا ہی جان بخشی کریگی اور وہی درمان کریگی (اسمین بھی وہی دونون احتمال ہین۔ اور تشریعی کے احتمال مین دستگیری اور درمان سے مراد توفیق توبہ ہی) یہ قضا اگر سو بار تیری رہزنی کرے تو یہی بلندی چرخ پر تیرا خیمہ نصب کریگی (اگر تکوینی رہزنی مراد ہو تو مطلب ظاہر ہی اِنَّ مَعَ الْعُسْرِ یُسْرًا اور نیز بلیات سے رفع درجات ہوتا ہی جیسا کہ احادیث مین ہی اور اگر تشریعی لیا جاوے تو گناہ کا سرزد ہوجانا مراد ہی اور دوسرے مصرعہ کے معنے یہ ہونگے کہ توفیق توبہ کی دے کر درجات علیا عطا فرمائے جاوینگے اِس صورت مین مقصود بشارت دینا ہی اہل ذنوب کو کہ توبہ کرنے کی نیت محض اسوجہ سے ضعیف نہ کر دین کہ ہمارے گناہ کثرت سے ہین انکے عفو کی کیا امید ہی بلکہ امیدوار رہین اور توبہ کر لین کہ ضرور قبول ہوتی ہی) یہ بھی قضا کا کرم سمجھو کہ تم کو اپنے سے خوف دلاتی ہی (اور اس تخویف کے سبب قضا سے تنفر یا فرار مت کرو) کیونکہ اُس کا مقصود تخویف سے یہ ہی کہ تمکو ملک امن مین (اطمینان سے) بٹھلا دے) کیونکہ جب ڈروگے تو معاصی سے بچوگے اور اطاعت و عبدیت اختیار کروگے اور یہی سبب ہی امن دائمی کا قال اللہ تعالی اِنَّ الَّذِیْنَ یَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ بِالْغَیْبِ لَهُمْ مَّغْفِرَةٌ وَّ اَجْرٌ کَبِیْرٌ۔ اب پھر قصہ کی طرف رجوع فرماتے ہین کہ) اس مضمون غلبۂ قضا کا تو کہین پایان نہین ہے، قصہ مین دیر بہت ہوگئی ہی اسلیے اب شیر و خرگوش کا قصہ سُننا چاہیے۔

پا واپس کشیدن خرگوش از شیر چون نزدیک چاہ رسید

شیر با خرگوش چون ہمراہ شد
پُر غضب پُر کینہ و بدخواہ شد

بود بیشا پیش خرگوش دلیر ناگہان پا را کشید از پیش شیر
چونکہ نزدِ چاہ آمد شیر دید کز رہ آن خرگوش ماند و پا کشید
گفت پا دا پس کشیدی تو چرا پاے را واپس مکش پیش اندر آ
گفت کو پایم کہ دست و پاے رفت جان من لرزید و دل از جاے رفت
رنگِ رویم را نمے بینی چو زر زاندرون خود میدہد رنگم خبر

یعنی شیر خرگوش کے ساتھ غضب وکینہ مین بھرا ہوا چلا اور وہ خرگوش آگے آگے جارہا تھا دفعۃً چلتے چلتے رک گیا یعنی جب اوس کنوین کے نزدیک پہونچا تو شیر نے دیکھا کہ وہ خرگوش چلنے سے رک گیا پوچھا کہ تونے پیچھے کو پاؤن کیون ہٹایا ایسا مت کر آگے کو چل خرگوش بولا کہ میرا پاؤن ہی کہان رہا (جسکو تم ہٹاؤن یا ہٹاؤن) ہاتھ پاؤن سب بیکار ہوگئے اور جان مین لرزہ پڑ رہا ہی اور دل قابو مین نہین تم میرے چہرہ کا رنگ نہین دیکھتے کہ زرد پڑ گیا ہی باطنی حالت (خوف کی) خود رنگ سے معلوم ہوسکتی ہی۔

حق چو سیما را معرف خواندہ است چشم عارف سوے سیما ماندہ است
رنگ و بو غماز آمد چون جرس از فرس آگہ کند بانگِ فرس
بانگ ہر چیزے رساند زو خبر تا شناسی بانگ خر از بانگ در
گفت پیغمبر بہ تمیز کسان مرء مخفی لدے طی اللسان
رنگ رو از حال دل دارد نشان رحمتم کن مہر من در دل نشان
رنگِ روے سرخ دارد بانگ شکر رنگ روے زرد دارد صبر و نکر

دیہ انتقال ہی مضمونِ ارشادی کیطرف بمناسبت مضمون زاندرون خود میدہد رنگم خبر کے فرماتے ہین کہ حق تعالی نے چونکہ (کئی آیات مین) سیما کو یعنی علامات ظاہری کو معرف (یعنی ذریعہ شناخت) فرمایا ہو (جیسے تعرفہم بسیاہم وغیرہا) اس لیے عارف کی نظر سیما کی جانب رہتی ہی (اِن علامات سے مراد وہ ہیئت ہی جو اثر صفت باطنی وطاعت ومعصیت کا ہی اور ادراک اُس کا فراست صحیحہ سے ہوتا ہی بس نہ مطلقاً ہر علامت مراد ہی کیونکہ بہتیرے اچھے لوگ ظاہر اخستہ وحقیر وبدشکل ہوتے ہین۔ اور بہتیرے بُرے آدمی ظاہر اچکنے چپڑے حسین وجمیل ہوتے ہین۔ اور نہ ہر شخص کا ادراک معتبر ہی کیونکہ المرء یقیس علی نفسہ بکثرت واقع ہوتا ہی اسی لیے وارد ہی اتقوا فراسۃ المومن فانہ ینظر بنور اللہ پس عارف کی نظر ایسے سیما کی طرف ہوتی ہی اور اُس کی فراست کے صحیح ہونے کے لیے خود اُس کا عارف ہونا کافی دلیل ہی) اور (ظاہری) رنگ و بو (اوسی قید کے ساتھ جو اوپر مذکور ہوئی) جرس کی طرح (جو جانور کے گلے مین لٹکا رہتا ہی) غماز (مخبر) ہی (جس طرح جرس سے معلوم ہوجاتا ہی کہ کوئی جانور آرہا ہی) چنانچہ گھوڑے کی آواز گھوڑے کا پتہ جتلا دیتی ہو (کہ یہان گھوڑا ہی اور اسی کی کیا تخصیص ہی) ہر چیز کی آواز اوس کی خبر دیتی ہی حتی کہ آواز خر اور آواز در مین تمیز کرلیتے ہو (کہ یہ خر

بول رہا ہی یا کوئی دروازہ بند ہوا ہی چنانچہ پیغمبر صلے اللہ علیہ وسلم نے مختلف لوگون مین تمیز کر لینے کے لیے ارشاد فرمایا ہی المرء مخبوء تحت لسانہ لا فی طیلسانہ یعنی آدمی پوشیدہ ہوتا ہی اپنی زبان کی تہ مین نہ طیلسان یعنی لباس فاخرہ کے اندر مطلب یہ کہ لباس پر نظر مت کرو کیسا ہی گفتگو مین غور کرو کہ کس قسم کی ہی جیسا سعدیؒ کا قول ہی ؎ تا مرد سخن نگفتہ باشد ۞ عیب و ہنرش نہفتہ باشد ۞ تو اس حدیث سے بھی سیما کے معرف ہونے کی تائید ہوئی مگر اس قول کا حدیث ہونا میری نظر سے نہین گذرا۔ پھر زبانِ خرگوش سے کہا جاتا ہی کہ (رنگ رو حال دل کی علامت ہی مجھ پر رحم کیجیے اور میری مہر و الفت کو دل مین جگہ دیجیے) اور رنگ رو کا علامت حال دل ہونا اسطرح ہی کہ دیکھو) اگر چہرہ کا رنگ سرخ ہو تو یہ ندائے شکر ہی کیونکہ دل مین کسی نعمت کی خوشی ہوتی ہی تو رنگ چہرہ کا ارغوانی ہو جاتا ہی اسیطرح اگر زرد رنگ ہو تو صبر و کراہت و ناخوشی کی علامت ہی کیونکہ غم مین چہرہ کا رنگ زرد ہو جاتا ہی۔

ف عجب نہین کہ مقصود مولانا کا ان اشعار سے اسپر تنبیہ فرمانا ہو کہ ہر چند کہ محض ظاہر پر کسی حکم کا مدار نہین جیسا ظاہر پرستونکا برتاؤ ہی لیکن ظاہر بالکل بیکار بھی نہین جیسے بعض مدعیان باطن کا دعوی ہی کہ میاں باطن درست ہونا چاہیے ظاہری نماز و روزہ و تقوی و طہارت مین کیا رکھا ہی اور اسی دھوکہ مین بہتیرے نادان بے شرع فقیرون کے دام مین پھنس جاتے ہین ان اشعار مین اس کا رد ہی تقریر اسکی یہ ہی کہ جو صفت انسان کے باطن مین ہوتی ہی ظاہر مین ضرور اس کا اثر پہونچتا ہی پس اگر ان لوگون کے قلب مین محبت و خشیت و ذکر اللہ تعالی کا راسخ ہی تو ظاہری اعمال ان سے کیون نہین سرزد ہوتے غرض صلاح باطن کیلیے تو صلاح ظاہر لازم ہی اور اسکا عکس ضروری نہین اسلیے قابل اعتقاد وہ شخص ہوا کہ ظاہر و باطن اس کا دونون آراستہ ہون اگر ظاہر خراب ہو تب تو فوراً ترک کرنا چاہیے اور اگر ظاہر درست ہی تو فوراً اعتقاد کرنا نچاہیے تا وقتیکہ فراست صحیحہ و تتبع غائر سے معلوم نہ کر لے کہ اس ظاہر کا منشا ر امر باطنی ہی یا محض رنگ و روغن ہی طالب عاقل نشست و برخاست و طرز کلام سے اسکو بخوبی معلوم کر سکتا ہی ان اشعار مین اس کی طرف بھی اشارہ ہی اسی لیے چشم عارف کی تخصیص کی ہی۔

در من آمد آنکہ دست و پا برد ۞ رنگ رو و قوت و سیما برد
آنکہ در ہر چہ در آید بشکند ۞ ہر درخت از بیخ و بن او بر کند
در من آمد آنکہ از وے گشت مات ۞ آدمی و جانور جامد نبات
این خود اجزا اند کلیات ازو ۞ زرد کردہ رنگ و فاسد کردہ بو
تا جہان گہ صابرست و گہ شکور ۞ بوستان گہ حلیہ پوشد گاہ عور

خرگوش اپنے تغیر لون و اضمحلال کی علت بیان کرتا ہی کہ میرے اندر ایک ایسی چیز آگئی جو دست و پا سکو بیکار کر دے اور رنگ رو اور قوت و سیما (اصلی) کو زائل کر دے (وہ چیز تاثیر قضا یعنی حکم خداوندی کی تاثیر ہی جسنے دل مین خوف ہلاکت کا پیدا کر دیا اور اس سے یہ حالت ہو گئی آگے دور تک اسی تاثیر قضا کا ذکر ہی جس سے مختلف اشیاء مین مختلف تغیرات پیدا ہوئے یہ خوف بھی اسی کا ایک اثر ہی اسی طرح ہر محل مین مختلف

اثر ہی مگر اثر قضا ان سب مین امر مشترک ہی کیونکہ اِن تغیراتِ متنوعہ کا اثر قضا ہونا ظاہر و داخل عقائد ہی چنانچہ
اگلی تفصیل فرماتے ہین کہ) وہ (تاثیر قضا) ایسی چیز ہی کہ جس چیز کے اندر آجاوے اُسی کو شکستہ و ریختہ کردے اور سب
درختون کو بیخ و بُن سے اکھاڑ ڈالے میرے اندر ایسی چیز آگئی ہی کہ اوس سے سب مغلوب ہو رہے ہین انسان و حیوانات
و جمادات و نباتات (یہ تینون اخیر موالید ثلاثہ کہلاتے ہین اور مرکباتِ عنصریہ اِن ہی مین منحصر ہین اور انسان
بھی حیوانات مین داخل ہی کیونکہ حیوان جاندار کو کہتے ہین نہ صرف جانور کو) اور ان موالید ثلثہ بیچارون کی
کیا حقیقت ہی) یہ تو خود اجزا (یعنی فرع) ہین۔ خود کلیات (یعنی انکے اصول) کی (کہ عناصر اربعہ و اجرام علویہ
ہین) یہ کیفیت ہی) یہ تو خود اجزا (یعنی اونکا رنگ زرد (یعنی متغیر) ہی اور بو فاسد ہو رہی ہی (کیونکہ عناصر کا تغیر لون
و فساد رائحہ سے ظاہر ہی کہ تاثیر قضا سے ہی اور جاننا چاہیے کہ یہان اجزا اور کلیات سے مراد معنی اصطلاحی منطقی
نہین کیونکہ اُس اصطلاح کے اعتبار سے نہ موالید ثلثہ عناصر کے اجزا ہین اور نہ عناصر موالید ثلثہ کلیات
ہین بلکہ موالید ثلاثہ تو کل ہین اور عناصر اُن کے اجزا ہین اور کلیات نہ یہ ہین نہ وہ ہین بلکہ مراد اجزا و کلیات
مجازاً فروع و اصول ہین جیسا ہمنے تفسیر کی ہی اور مرکبات کا بسائط کے لیے فرع ہونا ظاہر ہی پس اسمین کوئی اشکال
نہین اور یہ بھی ہو سکتا ہی کہ جزو سے اصطلاحی معنی مراد لیے جاوین پس توجیہ اُسکی یہ ہوگی کہ درخت مثلاً مشتمل ہے
چار عنصر پر اور چارون عنصرون مین سے جتنا جتنا اوسمین موجود ہی وہ جزو ہی تمام کرون کا پس مجموعۂ اجزا
اربعہ درخت ہے وہ بھی جزو ٹھہرا مجموعہ چارون کرون کا۔ اور اصول کو ہمنے عام لے لیا گو عناصر تو باعتبار اجزا
ہونے کے اصل ہین اور اجرام علویہ باعتبار موثر ہونیکے اصل ہین وجہ اوس عام لینے کی یہ ہی کہ مولانا نے آگے
تفصیل کلیات مین اجرام علویہ کو بھی ذکر فرمایا ہی۔ اور جاننا چاہیے کہ یہ عناصر اربعہ امہات کہلاتے ہین اور
اجرام علویہ آبا کیونکہ اجرام علویہ کے اختلافِ حرکات سے عناصر مین مختلف آثار پیدا ہوتے ہین اور ان ہی آثار
کا نتیجہ ہی مختلف ترکیبات کا حاصل ہونا ان عناصر سے اور اُن مین مختلف احوال کا پیدا ہونا اور اسی لیے مرکبات
موالید ثلاثہ کہلاتے ہین چنانچہ اسی اختلاف احوال کو بطور تفریع کے فرماتے ہین کہ) اسی تغیر اصول کی وجہ سے (کہ
آبا و امہات موالید ثلاثہ کے ہین) اس جہان کی یہ حالت ہی کہ کبھی صابر ہی کبھی شاکر (یعنی کبھی با رونق و زینت
ہی اور کبھی ویران و تباہ مجازاً صابر و شاکر کہدیا چنانچہ) باغ ہی ہی کہ کبھی حلہ پہن لیتا ہی (یعنی بہار مین برگ و
بار سے مزین ہوتا ہی) اور کبھی برہنہ ہو جاتا ہی (یعنی خزان مین بے برگ ہو جاتا ہی)۔

آفتابے کو بر آید نارگون — ساعتے دیگر شود او سرنگون
اختران تافتہ بر چار طاق — لحظہ لحظہ مبتلاے احتراق
ماہ کو افزود ز اختر در جمال — شد ز رنج دق او ہمچون ہلال

نارگون انار رنگ۔ چار طاق خیمہ مراد فلک۔ احتراق سوختن مراد پنہان شدن نورش زیر شعاع آفتاب
دق مرض معروف مراد کاستن۔ یہان سے بیان ہی تغیر اصول کا سو اول آبا (یعنی اجرام علویہ) کا بیان کرتے ہین

آفتاب (ہی کو دیکھو) کس طرح چمکتا دمکتا نکلتا ہی پھر دوسرے وقت مین (جب ڈھل جاتا ہی) کس طرح سرنگون (مائل بہ پستی) ہوجاتا ہی (حتی کہ غروب ہوجاتا ہی یہ کتنا بڑا تغیر ہی اسی طرح) ستارون کو دیکھو کہ فلک پر کس طرح چمکتے ہین پھر وقتاً فوقتاً مبتلاے احتراق ہوجاتے ہین (یا تو آفتاب نکلتے وقت یا جب ایک کو دوسرے سے کسوف واقع ہوتا ہی) چاند جو حسن و جمال مین (جبکہ پورا ہوتا ہی) ستارون سے بھی بڑھا ہوا ہی وہ مرض دق سے ہلال بنجاتا ہی (یہ سب تغیرات تاثیر قضا ہی سے واقع ہوتے ہین۔)

این زمین باسکون و با ادب	اندر آرد زلزلہ اش در لرز و تب
اے بسا کہ زین بلاے ناگہان	گشتہ است اندر زمین چون ریگ آن
اے بسا کہ زین بلاے مردہ ریگ	گشتہ است اندر جہان او خردہ ریگ
این ہوا با روح آمد مقترن	چون قضا آید وبا گشت و عفن
آب خوش کو روح را ہمشیرہ شد	در غدیرے زرد و تلخ و تیرہ شد
آتشے کو باد دارد در بردت	ہم یکے بادے برو خواند یموت
خاک کو شد مایۂ گل در بہار	ناگہان بادے در آرد زو دمار
حال دریا ز اضطراب جوش او	فہم کن تبدیلہاے ہوش او

(مردہ ریگ چیزے کہ از مردہ باز ماندہ یعنی میراث چونکہ میراث را بلے اختیاری لازم باشد مراد مطلق اضطراری ست خردہ ریگ ریزہ ریزہ۔ روح بالضم جان و بالفتح راحت۔ باد در بردت تکبر۔ یموت یعنی می میرد۔ دمار بالفتح ہلاکی) ان اشعار مین بیان ہی تغیر امہات یعنی عناصر کا پس فرماتے ہین کہ اس زمین کو دیکھو جو بڑی سکون و ادب والی ہی (ادب سے مراد سکون ہی مجازاً) اوسکو زلزلہ کس طرح تپ و لرزہ مین مبتلا کر دیتا ہی (اور سکون زائل کر دیتا ہی سو یہ کتنا بڑا تغیر ہی اور اوسی قضاے الٰہی کا اثر ہی) اسی طرح بہت سے پہاڑ (کہ ایک جزو عنصر زمین کا ہی) اس بلاے ناگہانی سے زمین کے اندر ایسے ہوگئے ہین جیسے زمین کا ریگ یعنی بہت سے پہاڑ اس بلاے بے درمان سے دنیا مین (شکستہ ہوکر) ریزہ ریزہ ہوگئے ہین (جیسے کوہ آتش فشان مین آگ لگ جانے کیوجہ سے اجزاء جبل سوختہ ہوکر خاکستر بن جاتے ہین اور بلاے ناگہانی و بے درمان سے مراد اثر قضا ہی) اسیطرح اس ہوا کو دیکھو کہ اس روح سے کسقدر مقرون ہی (کہ آلات تنفس کے ذریعہ سے قلب مین پہونچکر روح کو حیات بخشتی ہی یا یون کہا جاوے کہ یہ ہوا راحت کے ساتھ کس درجہ قرین ہی کہ راحت ہوا کے ساتھ ساتھ ہی (اسی حیات بخشی کی وجہ سے) مگر جب قضا آتی ہی تو یہی ہوا سبب وبا اور متعفن ہوجاتی ہی۔ اچھا پانی کو تو کتنی اچھی چیز ہی اور روح (حیات) کے ساتھ تو گویا لازم و ملزوم ہے کما قال اللہ تعالیٰ وجعلنا من الماء کل شئ حي) مگر تالاب مین اسکو بعض اوقات دیکھو کیسا زرد اور تلخ اور تیرہ ہوجاتا ہی۔ اب آگ کو کو کیسی تعلی کرتی ہی مگر ہوا کا ایک جھونکا آیا کہ فنا ہوگئی (چنانچہ چراغ کا ہوا سے گل ہوجانا مشاہدہ کیا جاتا ہی) پس چارون عنصرون کا حال معلوم ہوگیا آگے اسی مضمون کا تتمہ ہے کہ خاک کو دیکھو کہ (مثل کوہ کے یہ بھی

عنصر زمین کا ایک جزء ہی اور) ہمارا میں پھول پھلواری کا خزانہ تھی دفعۃً ایک ہواے خزانی ایسی چلی کہ اوسکی رونق کو تباہ کر دیا اسی طرح دریا کو جو بجاے خود ایک کرۂ عنصری ہے اور اوسکی حالت تموج سے اوسکے ہوش و حواس کے باختہ اور مبدل ہونے کو سمجھو تبدیل ہوش سے مطلق تغیر مراد ہی مجازاً وتشبیہاً)

چرخ سرگردان کہ اندر جستجوست ۔۔۔ حال او چون حال فرزندان اوست
گہ حضیض و گہ میانہ گاہ اوج ۔۔۔ اندرو از سعد و نحسے فوج فوج
گہ شرف گاہے صعود و گہ فرح ۔۔۔ گہ وبال و گہ ہبوط و گہ ترح

(اہل ہیئت میگویند کہ سبعۂ سیارہ بر دائرہ حرکت میکنند کہ مرکز این دائرہ نقطہ ایست فوق مرکز فلک الافلاک کہ مرکز ارض ہست و برین دائرہ یک نقطہ ابعد ہست از مرکز فلک الافلاک و یک نقطہ اقرب ہست از و نقطہ ابعد را اوج نامند و نقطۂ اقرب را حضیض و دو نقطہ اند بر محیط آن دائرہ کہ بعد آن ہر دو از مرکز عالم مساوی ست بہ بعد آن ہر دو نقطہ از مرکز آن دائرہ و این ہر دو نقطہ را بعد اوسط گویند کہ در شعر بالا بہ میانہ تعبیر کردہ شد شرف بلندی و نزد اہل تنجیم ہر برجی کوکبے خاص را خانۂ شرف ہست چنانچہ برج حمل خانۂ شرف آفتاب ست صعود بہ بالا رفتن فرح شادی و اہل تنجیم ہر برجی را خانۂ فرح کوکبے خاص قرار دادہ اند چنانچہ حمل خانہ فرح عطارد ست۔ و وبال سختی و دشواری در اصطلاح اہل تنجیم در آمدن کوکب در برج مقابل خانۂ خود یعنی در برج ہفتم از ان خانہ چنانچہ اسد خانہ آفتاب ست بمناسبت حرارت مزاج آفتاب و اسد پس دلو کہ ہفتم اوست خانۂ وبال او بود۔ و ہبوط فرود آمدن و نقصان شدن و در اصطلاح نجوم عبارت ست از در آمدن کوکب در برج مقابل برج شرف کہ ہفتم او باشد چنانکہ در میزان ہبوط آفتاب بود کہ ہفتم حمل ست ترح ضد فرح و نزد نجومیان ترح ہر کوکبے در ہفتم خانہ فرح وے باشد چنانکہ ترح عطارد در میزان بود کہ ہفتم حمل ست این اصطلاحات ہیئت از بحر العلوم و اصطلاحات نجوم از الشیخ ولی محمد منقول ست مے گویم پس ترح و فرح متقابل ست و ہبوط و شرف متقابل پس صعود کہ تفسیرش مذکور نیست شاید کہ متقابل وبال باشد پس معنی صعود آمدن کوکب در برج کہ خانۂ خود باشد چنانچہ آمدن آفتاب در اسد۔ چونکہ اوپر اجرام علویہ یعنی صرف کواکب کا بیان فرمایا ہے یہاں فلک کا بیان کرتے ہیں اور بطور دلیل انکے اوسکے تغیر پر موالید ثلاثہ سے استدلال کرتے ہیں کہ) یہ چرخ جو حرکت سے ایسا سرگردان پھرتا ہی جیسے کوئی شخص کسی شی کو تلاش کرتا پھرتا ہو اسکی حالت تغیر بھی اسکی اولاد (موالید ثلاثہ) کی طرح ہے (کہ ان کے تغیر سے معلوم ہوتا ہے کہ اصل میں بھی تغیر ہوتا ہوگا ورنہ یہ آثار مختلفہ اوسکی حالت واحدہ سے پیدا نہوتے کیونکہ تغیر مسبب بدون تغیر سبب ممکن نہیں) اور اوس فلک کا تغیر یہی ہے کہ اوسکی حرکت سے کبھی نقطۂ حضیض پیدا ہوتا ہی کبھی بعد اوسط کبھی اوج اور اوس فلک کے اندر سعد و نحس کواکب کی فوج کی فوج بھری ہی پھر اون کواکب کو کبھی حالت شرف کی حاصل ہوتی ہی کبھی صعود کی۔ کبھی فرح کی کبھی وبال کی۔ کبھی ہبوط کی۔ کبھی ترح کی لو مولانا نے اس مضمون کو محض شعرا طور پر اصطلاحات مذکورہ پر تمثیلاً مبنی فرمایا ہے اس سے امور مذکورہ کا حق ہونا لازم نہیں آتا)

از خود ای جزوی ز کلہا مختلط | فہم میکن حالت ہر منبسط
چون نصیب مہتران درد ست و رنج | کہتران را کے تواند بود گنج
چونکہ کلیات را رنج ست و درد | جزو ایشان چون نباشد روی زرد
خاصہ جزوے کو ز اضداد ست جمع | ز آب و خاک و آتش و باد ست جمع

یہ اشعار بطور نتیجۂ اشعار سابقہ کے ہین اور ان مین استدلال ہی تغیر فرع متاثر سے تغیر اصل مؤثر اور تغیر مؤثر سے تغیر متاثر پر جسکو اصطلاح مین دلیل انی اور لمی کہتے ہین) حاصل یہ ہے کہ اے شخص تو جو ایک جزو (یعنی فرع بہت سے کلون سے ہے (یعنی اصول سے کہ عناصر ہین مخلوط (یعنی مرکب) ہے تو اپنی حالت تغیر سے اپنے تمام بسائط کی حالت (جن سے تو مرکب ہی سمجھ لے (کہ اسیطرح اُنمین تغیر ہو گا یہ استدلال اول ہی دپس جب اوپر ثابت ہوگیا کہ) سرداروں (یعنی اصول) کے حصہ مین درد و رنج (یعنی تغیر) ہے تو تابعین (یعنی فروع) کو کب خزانہ (سلامتی وعافیت) میسر ہو سکتا ہے (چونکہ اوپر مہتر و کہتر کا لفظ مجمل تھا اس لیے شرح فرماتے ہین) یعنی جب کلیات (اصول) کو رنج و درد حاصل ہے تو اون کا جزو (تابع مرکب) کیونکر زرد رو (یعنی متغیر) نہو گا (یہ استدلال ثانی ہے اور یون تو سب ہی مرکبات مین تغیر و تبدل واقع ہونا ضروری ہے مگر) خصوصاً ایسے جزو (یعنی مرکب) مین تو تغیر بہت ہی لازمی ہے جو بہت سے اضداد سے جمع ہو یعنی آب و خاک و آتش و باد سے جمع ہو (وجہ یہ کہ اضداد مین تغیر افتراق کی خود قابلیت زیادہ ہے کیونکہ وہ مقتضی ہین عدم اجتماع کو مراد اس سے انسان ہی جیسا آگے قرینہ موجود ہی سہ جنگ اضداد ست عمر جاودان ۔ کیونکہ بعد مرگ کے حیات ابدی اقسام مذکورہ موالید ثلاثہ مین سے صرف انسان کے لیے ثابت ہی اور چونکہ اقسامِ مذکورہ مین جن مذکور نہین ہین اسلیے اس تخصیص سے جن کی ابدیت کی نفی لازم نہین آئی اور ہر چند کہ اکثر مرکبات اِن سب اضداد اربعہ سے مرکب ہین مگر انسان مین اون سے یہ امر زائد ہے کہ اسمین علاوہ ان اجزاے اربعہ کے کہ عالمِ خلق سے ہین اور اجزار عالمِ امر کے بھی جو لطائف کہلاتے ہین داخل ترکیب ہین چنانچہ مصرعہ مذکورہ مین جنگ اضداد کو عمر جاودان فرمانے سے اسطرف اشارہ بھی فرمادیا ہے کیونکہ محض اِن اضداد اربعہ کا افتراق تو عمر جاودان کو مستلزم نہین یہ افتراق تو غیر انسان مین بھی پایا جاتا ہی حالانکہ ابدیت حاصل نہین پس یہ قرینہ ہے کہ اضداد مین لطائف کو بھی لے رکھا ہے پس اسقدر اضداد سے مرکب ہونا خاصۂ انسانی ٹھہر ا پس ہمارا دعوی کہ اِس سے مراد انسان ہے ثابت ہوگیا اور اگر کسی کو یہ شبہہ ہو کہ جمع بین الاضداد تو محال عقلی ہے پھر واقع کیسے ہوا جواب یہ ہے کہ اجتماع محال اجتماع فی الصدق ہے نہ اجتماع فی التحقق یعنے ایک شے پر دونون صادق نہین آسکتے مثلاً کوئی شے سفید بھی ہو سیاہ بھی ہو اور اگر دونون معاً متحقق ہو جاوین تو محال نہین مثلاً کپڑے مین ایک دھاری سیاہ ہو ایک سفید ممکن بلکہ واقع ہے تو مرکب مین اجتماع اضداد اسی قبیل سے ہے کہ اُس مین اجزار مختلفہ متحقق ہین اور پھر بھی ایک جزو پر دوسرا جزو صادق نہین آتا)

این عجب نبود که میش از گرگ جست / این عجب که میش دل در گرگ بست
زندگانی آشتی دشمنان / مرگ وار فتن باصل خویش دان
صلح دشمن وار باشد عاریت / دل بسوے جنگ تازد عاقبت
زندگانی ز آشتی ضدہاست / مرگ آنکہ در میان شان جنگ خاست
صلح اضداوست عمر این جہان / جنگ اضداوست عمر جاودان
روزکے چند از براے مصلحت / باضدانداندر وفاؤ مرحمت
عاقبت ہر یک بجوہر باز گشت / ہر یکے با جنس خود ابناز گشت
لطفِ باری این پلنگ ورنگ را / الف داد و برد زایشان جنگ را
لطف حق این شیر را و گور را / الف دادست این دو ضد را در وفا
چون جہان رنجور و زندانی بود / چہ عجب رنجور گر فانے بود
خواند بر شیر او ازین رو پندہا / گفت من پس ماندہ ام زین بندہا

دشمن وار دشمن دارندہ دیگرے چنانکہ دوستدار جوہر اصل۔ رنگ بزکوہی الف بالکسر الفت سانی متعار مین بیان ہے اُس جمع اضداد مذکورہ بالا کے عجیب اور عارضی ہونے کا اور اس سے زندگانی دنیا کے ناپایدار ہونے پر استدلال کرنے کا پس فرماتے ہین کہ اسکا تو تعجب نہین ہوتا کہ میش گرگ سے بھاگ نکلے یہ البتہ عجیب ہے کہ میش گرگ سے دلبستگی کرنے لگے (یعنے اضداد کا متفرق ہونا عجیب نہین مجتمع ہونا عجیب ہی) اور حقیقت زندگانی دنیا کی ان اضداد کی صلح اور جمعیت ہے اور موت کی حقیقت یہ ہے کہ سب اضداد اپنے اپنے اصول مین جا ملین (یہ اوس استدلال کا ایک مقدمہ ہے) اور ظاہر ہی کہ دشمنون کی صلح محض عاریتی و عارضی ہوتی ہی اور انجام کار پھر مخالفت اور مفارقت ہی کی طرف میلان ہوتا ہی (یہ دوسرا مقدمہ ہوا اس استدلال کا پس دونون مقدمون سے نتیجہ نکلا کہ زندگانی دنیا محض بے بقا و عارضی ہے آگے ان ہی مقدمات اور نتیجہ کی تفصیل و تصریح ہے (کہا) زندگانی صرف صلح اضداد کی بدولت ہے اور موت یہی ہے کہ ان مین اختلاف وافتراق ہو جاوے پس اس دنیا مین جو عمر ہے وہ تو صلح اضداد کا نام ہے اور عمر باقی (جو بعد موت ہوگی) جنگ اضداد کا نام ہے (جو حقیقت موت کی ہی) اب ان اضداد مین جو عناصر ہین اونکی جنگ تو یہ ہے کہ اون مین جو اتصال و تماس حاصل ہی یہ جاتا رہے ہر ایک اپنے کرہ مین مل جاوے اور جو لطائف ہین اُنکی جنگ ان عناصر سے یہ ہی کہ اُن کا تعلق اس جسم عنصری سے نہ رہے چنانچہ بعد مرگ یہی ہوتا ہے مگر یہ افتراق عمر جاودانی کی شرط ہے کہ اوس سے ایک بار تقدیم ضروری ہے اوسکے لیے لازم دائم نہین کیونکہ یہ یقینی ہے کہ حشر مین پھر یہ افتراق زائل ہو کر سب اضداد مین بدستور اجتماع ہو جاویگا (چندروز کیواسطے مصلحت کے لیے (یہ اضداد اپنے اضداد کے ساتھ وفا و مہربانی مین لگ رہے ہین اخیر کو ہر ایک اپنی اپنی اصل کی طرف

لوٹ جاویگا اور اپنے جنس (یعنی نوع) کے ساتھ شامل ہو جاویگا محض لطفِ الٰہی نے ان اضداد کو کہ متضاد ہو نیمین
مثل پلنگ اور بز کو ہی سکئے باہم الفت دیدی ہے اور ان سے اختلاف کو رفع کر دیا ہے اور اسی لطف الٰہی نے
اس شیر و گور خر کو (یعنی اضداد کو) صفت وفاداری مین اجتماع دیدیا ہے (یہ سب تحقیق ہے مقدمات کی پس جب
(تقریر بالا سے معلوم ہوا کہ) یہ جہان زنجیر (یعنی متغیر) اور محبوس (یعنی محکوم قضا) ہی تو اگر زنجور مر جاوے تو تعجب
کی کیا بات ہی (یعنی اس عالم کا فنا ہو جانا کچھ بعید نہین اور جب شارع نے اُسکے وقوع کی خبر دیدی تو وہ غیر بعید
متحقق اور ثابت ہو گیا یہ مضمون نتیجہ ہے اون مقدمات کا اور عجب نہین کہ مقصود مولانا کا ان تمام تغیرات کے بیان
کرنے سے اسی زوال و فنا کا ثابت کرنا ہو تاکہ طالب حق اس فانی سے تعلق نہ بڑھاوے اور ان حوادث سے محدث
کی طرف متوجہ ہو کر اوسکی طلب مین سرگرم ہو اب پھر قصہ کی طرف رجوع کرتے ہین کہ) اوس خرگوش نے اسی
قبیل کے بہت سے مضامین (خطبہ) شیر کے روبرو بیان کیے اور کہا کہ مین ایسے ہی موانع کی وجہ سے (کہ جن سے
تمام اجزاء عالم متغیر و مغلوب ہو رہے ہین پیچھے کو رہا جاتا ہون (اور آگے نہین بڑھ سکتا)

پرسیدنِ شیر از سبب پا واپس کشیدن خرگوش

شیر گفتش تو ز اسبابِ مرض — این سبب گو خاص کاینستم غرض
پاے را واپس کشیدی تو چرا — میدہی بازیچہ اے داہی مرا
گفت آن شیر اندرین چہ ساکن ست — اندرین قلعہ ز آفات آمن ست
یار من بستد ز من در چاہ برد — برگرفتش از رہ و بیراہ برد

(غرض مقصود (داہی بدال مہملہ زیرک و چالاک) یعنی شیر نے کہا کہ (تو نے ابتک مجملاً بتلایا ہے کہ میرے اندر
کوئی اثر عظیم آگیا مگر اُسکی تعیین نہین کی کہ وہ کیا ہے تو اب) اپنے مرض (خوف) کے اسباب (مختلفہ) مین سے وہ
خاص سبب بتلا کہ میرا مقصود اُسکا دریافت کرنا ہے (تو بتلا) تو نے پانون کو پیچھے کیون ہٹایا اور اے مکار تو مجھکو
چکمہ دیتا ہی خرگوش نے کہا کہ (وہ خاص سبب یہ ہے کہ) وہ شیر (جس کا مین نے تم سے بیان کیا تھا) اس کنوین
کے اندر رہتا ہی اور اوس قلعہ مین تمام آفات سے بیفکر ہے میرے یار کو (کہ خرگوش تھا) مجھ سے چھین کر
اس کنوین مین جا رکھا ہے اور رستہ سے اوسکو اوچک بیرستہ لے گیا (کہ وہان جانے کا رستہ ہی نہین)

قعر چہ بگزید ہر کو عاقل ست — زانکہ در خلوت صفاہاے دل ست
ظلمتِ چہ بہ کہ ظلمتہاے خلق — سر نبرد آنکس کہ گیرد پاے خلق

یہ استقال ہے بمناسبت ذکر چاہ کے فضیلتِ خلوت کیطرف) یعنی جو عاقل ہے وہ قعر چاہ کو (اپنے رہنے
کے لیے) اختیار کر لیگا کیونکہ خلوت مین قلب کو خوب صفائی حاصل ہوتی ہے (اور اگر ظلمتِ چاہ ناگوار ہو تو یہ سمجھو
کہ ظلمت خلق سے (جو کہ اُن کے ساتھ اختلاط کرنے سے قلب مین پیدا ہوتی ہے) ظلمت چاہ بہتر ہے (اس لیے

ظلمتِ چاہ کو گوارا کرنا چاہیے، جو شخص لوگون کے پانُون پکڑتا پھریگا یعنی تحصیل اغراض کیلیے اُنسے اختلاط کریگا اور اونکی خوشامد کریگا) اُسکا سر سلامت نرہیگا (یعنی حیات معنوی اوسکی برباد ہوجاویگی)

ف قول فیصل باب خلوت مین یہ ہے کہ جس شخص کی کوئی ضروری حاجت دینی یا دنیوی نہ دوسرون سے متعلق ہو نہ دوسرون کی کوئی ایسی ہی حاجت اس شخص سے متعلق ہو اُسکے لیے خلوت جائز بلکہ افضل ہے خصوصًا ایام فتن وشر درمین یا جبکہ مخالطت کے خلجانات وتشویشات اور ایذاؤن پر صبر کرنیکی توقع وہمت نہو احادیث مین جو ترغیب خلوت کی آئی ہے وہ ایسی ہی حالت مین ہے جیسے حدیث مین ہے ورجل معتزل فی شعف جبل لہ غنیمۃ یودی حقہا ویعبد اللہ او کما قال اور جس شخص کو دوسری سے یا توکوئی حاجت ضروری ہو خواہ دنیوی ہو جیسے تحصیل نفقۂ عیال جبکہ توکل پر قادر نہو خواہ دینی ہو مثل تحصیل علوم ضروریہ اُسکے لیے خلوت جائز نہین اسیطرح اگر اسکے ساتھ خلائق کی حاجات دنیویہ یا دینیہ متعلق ہون تو بھی خلوت جائز نہین اور بعض احادیث سے جو نہی خلوت کی مفہوم ہوتی ہے وہ محمول ایسی ہی دونون حالتون پر ہے جیسے حضرت عثمان بن مظعون رضی اللہ تعالے عنہ کو تبتل سے منع فرمایا گیا کہ اوسوقت اُن کو بھی تحصیل علوم دین کی حاجت تھی ادھر مسلمانون کو بھی اونکی طرف دینی حاجت تھی بالخصوص اعلاء کلمۃ اللہ وترقی اسلام مین بہت بڑی ضرورت تھی یہ تفصیل تو اس خلوت مین ہے جسکو بطریق عادت دائمی کے اپنے لیے تجویز واختیار کرے ایک خلوت چند روزہ ہے جسکی ضرورت اسوقت مبتدی سلوک کے لیے واقع ہوتی ہے اور صحابہ کو اسکی حاجت نہ تھی وجہ یہ کہ مقصود اصلی تو تحصیل نسبت قلبیہ مع اللہ ہے اور وہ بدون یکسوئی قلب کے میسر نہین ہوتی پس صحابہ کو بوجہ وسعت ظرف کے مشاغل جلوت اس یکسوئی سے مانع نہ تھے کما قال تعالیٰ لا تلہیہم تجارۃ ولا بیع عن ذکر اللہ ۔ اور ہم لوگون کے ظرف اسقدر وسیع نہین لہذا جب تک تعلقات جلوت کی تقلیل نہ کی جاوے اُسوقت تک یکسوئی جو موقوف علیہ تحصیل نسبت کا ہے حاصل نہین ہوتی اس لیے اسکی ضرورت چند روز کے لیے ہوتی ہے حتی کہ جب ملکۂ یادداشت راسخ ہوجاوے پھر اسی تفصیل مذکور مین یہ شخص بھی داخل ہوجاتا ہے مولانا کے یہ اشعار زیادہ تر مبتدی سلوک کی حالت پر چسپان ہین بقرینۂ اس قول کے ع زانکہ در خلوت صفاہاے دل ست ۔ کیونکہ خلوت بغرض تصفیہ قلب مبتدی ہی کو اختیار کرنا پڑتی ہے بخلاف اور طبقات کے کہ اُنکے اغراض ومقاصد دوسرے ہوتے ہین مثل اجتناب فتن وغیرہا ۔

گفت پیش آ زخم او را قاہرست — تو بہ بین کان شیر در چہ حاضرست
گفت من سوزیدہ ام زان آتشی — تو مگر اندر بر خویشم کشی
تا بہ پشت تو من اے کانِ کرم — چشم بگشایم بچہ در بنگرم

یعنی شیر نے کہا کہ (تو درست) بید ہڑک آگے چلا آ ذرا یہ دیکھ لے کہ وہ کنوین مین موجود بھی ہے پھر دیکھنا کہ میرے زخم سے ابھی اوسکا کام تمام ہوا جاتا ہے خرگوش نے کہا کہ مین اوس آتشی مزاج شیر سے خود ہی (مارے ہیبت کے) خاکستر ہوا جاتا ہون بھلا میری ہمت کہان کہ آگے بڑھ کر اوسکو دیکھون ہان اگر تم

مجھکو اپنی بغل مین سے لو تو آپکی تقویت پر آنکھ کھولکر کنوین مین دیکھ سکتا ہون۔

نظر کردن شیر در چاہ و دیدن عکس خود را و عکس آن خرگوش را

چونکہ شیر اندر بر خویشش کشید	در پناہِ شیر تا چہ مے دوید
چونکہ در چہ بنگریدند اندر آب	اندر آب از شیر او در تافت تاب
شیر عکس خویش دید از آب تفت	شکل شیرے فربہ و خرگوش زفت
چونکہ خصم خویش را در آب دید	مر ورا بگذاشت اندر چہ جہید
در فتاد اندر چہے کو کندہ بود	زانکہ ظلمش بر سرش آیندہ بود

دتاب عکس تفت شتاب۔ زفت فربہ یعنی جب شیر نے اوسکو بغل مین لے لیا تو وہ شیر کی حفاظت مین ہوکر کنوئین کی طرف چلا اور جب دونون نے کنوئین مین جھانک کر دیکھا تو پانی مین شیر کا اور اوس خرگوش کا عکس پڑا شیر نے فوراً پانی کے اندر دیکھا کہ ایک تو بڑا بھاری شیر ہے اور ایک موٹا سا خرگوش ہے (اور واقع مین ان ہی دونون کا عکس تھا) جون ہی شیر نے (اپنے خیال مین) اپنے حریف مقابل کو پانی مین دیکھا پس خرگوش کو تو الگ پھینکا اور وہم سے کنوئین کے اندر کود پڑا (خرگوش کو اسی لیے پھینک دیا ہوگا کہ ایک خرگوش کو تو وہ کنوئین والا شیر لے چکا ہے اب یہی بچا ہے اوس شیر کا کام تمام کر کے اس خرگوش کو غذا بناؤن گا) مولانا فرماتے ہین کہ اس شیر نے جو کنوان (ظلم کا) اورون کے لیے (یعنی نخچیرون کے لیے) کھودا تھا وہ شیر اسی کنوئین مین جا گرا کیونکہ اسکا ظلم ضرور اوس کے سر پر آنے والا تھا۔ (چونکہ وقوع چاہ کا سبب اسکا ظلم تھا اسلیے اس حسی کنوین کو اوس چاہ معنوی کا عین مجازاً قرار دیدیا گیا اور باوجودیکہ شیر حیوان غیر مکلف ہے پھر اوسکے فعل کو ظلم کہنا باعتبار واقع کے نہین بلکہ ان نخچیرون کے اعتبار سے ہے یعنی اُنکے حق مین تو اوس فعل کا اثر مثل اثر ظلم کے تھا پس یہ ظلم اضافی ہے نہ حقیقی)

چاہ مظلم گشت ظلم ظالمان	این چنین گفتند جملہ عالمان
ہر کہ ظالم تر چہش با ہول تر	عدل فرمودست بدتر را بتر
اے کہ تو از ظلم چاہے مے کنی	از برائے خویش دامے می تنی
بر ضعیفان گر تو ظلمے مے کنی	دان کہ اندر قعر چاہِ بے بنی
گرد خود چون کرم پیلہ بر متن	بہر خود چہ مے کنی اندازہ کن
مر ضعیفان را تو بے خصمی مدان	از نبی اذا جاء نصر اللہ بخوان
گر تو پیلے خصم تو از تو رمید	تک جزا طیراً ابابیلت رسید
گر ضعیفے در زمین خواہد امان	غلغل افتد در سپاہِ آسمان
گر بدندانش گزی پر خون کنے	درد دندانت بگیرد چون کنے

دبے بن بے نہایت۔ بُنے بضم نون وکسر بار ویاے مجہول قرآنؐ بباے فارسی ہم آمدہ وبکسر اول نیز گفتہ اند داما لہ نبار نیست زیراکہ ہمہ ز اللام ممال نگردد۔ یہ انتقال ہے طرف وعظ کے بمناسبت ذکر چاہ کے (یعنی ظالمون کا ظلم چاہ تاریک ہوجاتا ہے (یعنی سبب ہوتا ہے اس قسم کی ہولناک جزا کا) تمام اہل علم نے اسیطرح فرمایا ہی اورجسقدر کسی کا ظلم زیادہ ہوگا اوسکا چاہ ہولناک زیادہ ہوگا کیونکہ صفتِ عدل الٰہی تو فعل بدتر کے لیے جزاے بدترہی تجویز فرماتی ہی پس توجو ظلم کا کنوان کھود رہاہے واقع مین اپنے ہی لیے جال بچھا رہاہے توجو ضعیفون پر ظلم کررہا ہی خوب سمجھ لے کہ بے انتہا عمیق کنوین کے اندر جانے کا سامان کررہاہے۔ تو اپنے گرد کرم ابریشم کی طرح کیون تار لپیٹ رہاہے (ریشم کے کیڑے کا قاعدہ ہے کہ اپنا لعاب کہ مادہ ابریشم ہے نکال نکال کر اپنے اوپر لپیٹتا جاتاہے یہان تک کہ اوسمین مرجاتاہے مطلب مصرعہ کا یہ ہوا کہ (یعنی ہلاکت کی کیون کوشش کررہاہے) واقع مین اپنے لیے کنوان کھود رہاہے تو اندازہ سے کھود (یعنی جسقدر سزا کا تحمل کرسکو اوتنا ظلم کرو اور ظاہر ہے کہ سزا کا بالکل تحمل نہین ہوسکتا پس مطلب یہ ہوا کہ ظلم بالکل مت کرو) اور ضعیفون کو یون نہ سمجھو کہ ان کی طرف سے کوئی مقابلہ کرنے والا نہین ہے (بلکہ اللہ تعالی اونکا ناصر ہے) اور قرآن مجید مین اذا جاء نصر اللہ پڑھکر دیکھ لو (کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کی باوجود ضعف ظاہری وبے سامانی کے اللہ تعالی نے اہل مکہ بیسے اقویا کے مقابلہ مین کسطرح نصرت فرمائی جسکا اس آیت مین ذکر ہے)۔ اگر (بالفرض) تو (قوت مین) ہاتھی کے برابر ہوا اور تیرا مقابل (ضعیف) تجھسے بھاگ ہی گیا تو (کیا ہوا) فوراً سزا مین طیراً ابابیل تیرے سر پر پہونچ جاوے گا (یعنی جس طرح اصحاب الفیل طیراً ابابیل یعنی پرندون کی جماعت سے ہلاک کیے گئے تھے تو بھی ہلاک کیا جاویگا اور ممکن ہے کہ کسی بہت ہی ضعیف وحقیر مخلوق کو تیرے ہلاک پر مسلط کیا جاوے) جسوقت کوئی ضعیف زمین مین پناہ مانگتا ہے تو تمام جنود آسمانی (ملائکہ) مین ایک غلغلہ پڑجاتا ہے اور اگر اوس ضعیف کو تو نے دانت سے کاٹ کر پرخون کردیا اور درد دندان مین مبتلا ہوگیا تو اسوقت کیا کریگا (درد دندان یا تو حقیقی معنے پر محمول ہی یا مطلق تکلیف شدید مجازاً مراد ہے خلاصہ ان سب اشعار کا مذمت ہی ظلم کی

شیر خود را دید در چہ وز غلو — خویش را نشناخت آندم از عدو
نفس خود را او عدوے خویش دید — لاجرم برخویش شمشیرے کشید

یعنے شیر نے کنوین کے اندر اپنے کو دیکھا تھا مگر چونکہ اوسکو غیظ وغضب مین اوسوقت غلو تھا اسوجہ سے اپنے کو اپنے دشمن سے تمیز نہ کرسکا (کہ کنوین مین خود میری شکل ہے یا وہ خرگوش کا بتلایا ہوا شیر ہے) اوسنے اپنی ذات کو اپنا دشمن (غلطی سے) سمجھا اسلیے اپنے ہی اوپر اوسنے تلوار چلائی (یعنی حملہ کیا)

اے بسا ظلمے کہ بینی از کسان — خوے تو باشد در ایشان اے فلان
اندر ایشان تافتہ ہستی تو — از نفاق وظلم وبدمستی تو
آن توئی وان زخم برخود میزنی — برخود آن ساعت تو لعنت میکنی
در خود آن بد را نمی بینی عیان — ورنہ دشمن بودۂ خود را بجان

حملہ بر خود مے کنی اے سادہ مرد　　ہمچو آن شیرے کہ بر خود حملہ کرد

چون بقعر خوے خود اندر رسی　　پس بدانی کز تو بود آن ناکسے

شیر را در قعر پیدا شد کہ بود　　نقش او آن کش دگر کس می نمود

ہر کہ دندان ضعیفے مے کند　　کار آن شیر غلط بین مے کند

اے بدیدہ خال بد بر روے عم　　عکس خال تست آن از عم مرم

(ان اشعار مین انتقال ہے شیر کے حال سے عام لوگون کے حال کی طرف کہ جسطرح شیر نے اپنی ذات کو دوسرے کی ذات سمجھا تھا اسی طرح بعضے لوگ دوسرون کے اندر صفات ذمیمہ سمجھتے ہین۔ اور درحقیقت وہ اپنے ہی اندر ہوتے ہین اور یہ امر بکثرت واقع ہوتا ہے اور اسکی دو صورتین ہوتی ہین ایک یہ کہ دوسرے مین جو عیب نظر آتا ہے وہ بعینہ اُسی کا عیب ہو جیسے کوئی شخص بخیل ہو اور وہ دوسرے کریم النفس کو دیکھے کہ کسی جگہ اوسنے خرچ مین تنگی کی تو وہ تنگی گو کسی مصلحت پر مبنی ہو مگر یہ بخیل بحکم المرء یقیس علی نفسہ اوسکو بخل ہی پر محمول کرے گا۔ اور دوسری صورت یہ ہے کہ دوسرے مین جو امر کہ واقع مین عیب نہین موجب عیب معلوم ہوتا ہے وہ بعینہ تو اس گمان کرنیوالے مین نہین لیکن اسمین کوئی دوسرا عیب ہے اور وہ منشاء ہو گیا ہے دوسرے شخص کے غیر عیب کو عیب سمجھنے کا مثلاً کسی شخص نے براہ خیرخواہی زید کو اوسکی کسی غلطی پر آگاہ کیا اور زید نے اُسکو عناد و تحقیر پر محمول کیا اور اون ناصح کو ان صفات ذمیمہ کے ساتھ موصوف سمجھا اور واقع مین اُسمین صفت عناد و تحقیر کی نہین ہے بلکہ خود زید مین عیب تکبر و نخوت کا ہے جو منشاء اور سبب ہو گیا ہے ناصح کی حق گوئی کو عناد سمجھ جانے کا یا مثلاً کسی حاکم عادل کو اقامت حدود کرتے دیکھا اور اُسکو ظالم سمجھا جسکا منشاء اس شخص کی صفت جہل ہے مولانا کا کلام دونون صورتون پر محمول ہو سکتا ہے جسمین بعض اشعار صورت اولی پر زیادہ چسپان ہوتے ہین اور بعض صورت ثانیہ پر چنانچہ تامل سے معلوم ہو سکتا ہے پس فرماتے ہین کہ) بہت سے ظلم و ستم تم کو دوسرون کی جانب سے معلوم ہوتے ہین اور وہ واقع مین تمہاری ہی خصلت ہوتی ہے جو ان مین نظر آتی ہے اُن کے اندر تمہاری انانیت جھلک رہی ہے جسکا نام نفاق و ظلم و بدمستی ہے سو وہ عیب دار واقع مین تو ہے اور وہ زخم (سب و شتم و شکایت کا) اپنے ہی اوپر لگا رہے ہو (کیونکہ جس صفت پر لعنت ملامت کا مدار سمجھتے ہو وہ تمہارے اندر ہے پس واقع مین مورد ملامت تم ہوے نہ کہ وہ) اور اسوقت اپنے ہی اوپر لعنت بھیج رہے ہو مگر اپنے اندر تمکو وہ عیب نظر نہین آتا ورنہ خود اپنے مخالف (اور اپنے سے نفرت کرنیوالے) بن جاتے اسیوجہ سے واقع مین اپنے اوپر حملہ کر رہے ہو جسطرح اُس شیر نے اپنے اوپر حملہ کیا تھا اور جب اپنے اخلاق کی تہ مین پہنچوگے (یعنی نظر تعمق سے حقائق اخلاق کو دیکھوگے) اُسوقت جانوگے کہ واقعی یہ نالائقی میری ہی تھی جیسا شیر کو بھی کنوئین ہی کی تہ مین معلوم ہوا کہ وہ اُسی کا نقش و عکس تھا جو اُسکو دوسرا شخص دکھلائی دیا تھا اسی طرح جو شخص کسی ضعیف و غریب پر اوس کی غیر خطا کو خطا سمجھکر ظلم کرتا ہے تو وہ اُسی شیر غلط بین کا سا عمل کرتا ہے (کہ ظاہراً دوسرے کو مزہ

پہونچاتا تھا اور وہ مضرت اسی پر پڑی اسی طرح ظاہر مین یہ شخص دوسرے کو تکلیف دیتا ہے مگر اسکا انجام خود اسکو بھگتنا پڑے گا حاصل یہ کہ تم جو دوسرے مسلمان کے چہرہ پر بدنما خال دیکھ رہے ہو وہ حقیقت مین تمھارے خال کا عکس ہے اُس مسلمان سے نفرت مت کرو چونکہ سب مسلمان بھائی ہین تو وہ دوسرا مسلمان جونکہ اس مخاطب کے مسلمان کا بھی بھائی ہوگا اس لیے اوسکو لفظ عم سے تعبیر کیا اور خال و عم مین جو صنعت لفظی ہے مخفی نہین۔

مومنان آئینۂ یکدیگر اند	این خبر را از پیمبر آورند
پیش چشمت داشتی شیشہ کبود	زان سبب عالم کبودت می نمود
گر نہ کورے این کبودی دان زخویش	خویش را بدگو مگو کس را تو بیش
مومن ار ینظر بنور اللہ نہ بود	عیب مومن را برہنہ چون نمود
چونکہ تو ینظر بنار اللہ بدے	در بدی از نیکوئی غافل شدے
اندک اندک آب بر آتش بزن	تا شود نار تو نور اے بوالحزن

(ابوالحزن صاحب غم مخص برائے بیت۔ اوپر بیان تھا کہ جو شخص دوسرے مین عیب بتلاوے وہ اوسی کا عیب ہے تا ہے اس سے شبہہ ہو سکتا تھا کہ کاملین بھی تو طالبین کے عیوب نفس پر یا مصلحین عوام کے عیوب قولی و فعلی پر اطلاع دیا کرتے ہین تو لازم آتا ہے کہ وہ عیوب بھی خود اون کاملین و مصلحین کے ہونگے جیسا ہماری نسبت اوپر کہا گیا ہے مولانا اس شبہہ کو دفع کرتے ہین اور مخاطب بالا اور اہل کمال مین فرق بیان کرتے ہین خلاصہ اس فرق کا یہ ہے کہ تمھاری نظر تو نفسانی ہے جسمین غلط بینی ہوتی ہے اور کاملین کی نظر ایمانی ہے اور اسمین غلطی نہین ہوتی اور نظر ایمانی سے مراد یہ ہی کہ اسمین اپنی کوئی ذاتی غرض یا تعصب یا جہل یا غیظ و غضب نہ ہو محض براہ شفقت دوسرے شخص کی حالت کی جانچ کی ہو۔ اور نظر نفسانی وہ جسکا منشا امور مذکورہ سے کوئی امر ہو پس ارشاد فرماتے ہین کہ اہل ایمان باہم ایک دوسرے کے آئینہ ہین (کہ آئینہ کیطرح اظہار عیب کر دیتے ہین) اور اس روایت کو پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کرتے ہین (کیونکہ حدیث ہے المؤمن مرآۃ المؤمن) مطلب یہ کہ لفظ مومن کے عنوان سے حدیث مین تعبیر کرنا دلالت کرتا ہی کہ حیثیت ایمان سے جو ادراک و اظہار ہوگا وہ معتبر و معتد بہ ہے) اور تم نے چونکہ اپنی چشم عقل کے روبرو نیلی عینک لگا رکھی ہی اس سبب سے تمام عالم تمکو نیلا نظر آتا ہے (یعنی تمنے سادگی ایمان سے دوسرے کے حالات مین نظر نہین کی بلکہ اس نظر اور اوس منظور الیہ کے درمیان خود تمھاری کوئی صفت ذمیمہ مثل جہل و عناد وغیرہ حائل ہے اسلیے دوسرے عیب دار نظر آتے ہین جیسے کوئی شخص نیلی عینک لگا کر دیکھے تو سب چیزین نیلگون نظر آوین گی پس تم مین اور اہل کمال مین یہ فرق نکلا) اگر تم کور باطن نہو تو اوس کبودی کو (یعنی صفت ذمیمہ کو جو منشا ہو گیا دوسرون کو عیب دار سمجھنے کا) اپنے ہی اندر سمجھو اور اپنے آپ کو برا کہو کسی دوسرے کو برا مت کہو (بخلاف مومن کے جو نظر ایمانی سے دیکھتا ہے کہ اُس کا دیکھنا صحیح ہے کیونکہ) اگر مومن ینظر بنور اللہ کا مصداق نہ ہوتا (جیسا حدیث مین ہے اتقوا فراسۃ المؤمن فانہ ینظر بنور اللہ یعنی مومن کی فراست سے ڈرنا چاہیے وہ بیشک اللہ کے نور سے دیکھتا ہی اور

اللہ کے نور سے مراد وہی نظر ایمانی ہے غرض اگر وہ ناظر بنور اللہ نہوتا) تو دوسرے مومن کے عیوب کو صاف صاف
کیونکر دکھلا دیتا (کہ وہ واقع کے بھی مطابق ہوتا ہے) اور تم مصداق ہوئے نظر بنار اللہ کے (نار اللہ سے مراد
صفات نفسانی ہین کیونکہ وہ سبب ہین نار کا مجازًا اونکو نار کہدیا کما فی قولہ تعالیٰ یاکلون فی بطونھم نارا غرض
چونکہ تم صفات نفسانی سے نظر کرتے ہو) اس لیے دوسرون کی بدی دیکھنے مین ایسے مشغول ہوئے کہ اُس کی نیکی سے
مطلق غافل ہوگئے (پس تمکو نظر صحیح کرنے کے لیے ضرورت ہے اُس نار کے بجھانے کی اُس کا طریقہ یہ ہے کہ)
تھوڑا تھوڑا پانی (فیضان کاملین اہل نور کا) اس آگ پر ڈالتے رہو (یعنے کاملین کے فیوض کو وقتًا فوقتًا
حاصل کرتے رہو اور اون سے علما وعملا استفید ہوتے رہو) (اس وقت تمھاری نار البتہ نور ہوجاوے گا
(یعنی صفات ذمیمہ مبدل بہ صفات حمیدہ ہوجاوین گے۔)

تو بزن یا ربنا آب طہور ‏ ‏ تا شود این نار عالم جملہ نور
کوه و دریا جملہ در فرمان تست ‏ ‏ آب و آتش ای خداوند آن تست
گر تو خواہی آتش آب خوش شود ‏ ‏ ور نخواہی آب ہم آتش شود
این طلب در ما ہم از ایجاد تست ‏ ‏ رستن از بیداد یارب داد تست
بے طلب تو این طلب مان دادهٔ ‏ ‏ گنج احسان بر ہمہ بکشادهٔ
بے شمار و حد عطا ہا دادهٔ ‏ ‏ باب رحمت بر ہمہ بکشادهٔ
بے طلب ہم میدہی گنج نہان ‏ ‏ رائگان بخشیدهٔ جان و جہان
در عدم کے بود مارا خود طلب ‏ ‏ بے سبب کردی عطاہاے عجب
خان و مان دادی و عمر جاودان ‏ ‏ سائر نعمت کہ ناید در بیان
ہکذا النعم الی دار السلام ‏ ‏ بالنبی المصطفیٰ خیر الانام
با طلب چون ندہی اے حی ودود ‏ ‏ کز تو آمد جملگی جود و وجود

داد پر ترغیب تھی نار کو نور سے مبدل کرنے کی اور یہ امر بظاہر دشوار تھا اسلیے جناب حق کی طرف التجا کرتے ہین
اور مقصود اشارہ ہے کہ سالک کو اپنے علم ومجاہدہ پر مغرور نہونا چاہیے بلکہ ہمیشہ جناب باری تعالیٰ سے التجا
کرتا رہے پس فرماتے ہین کہ (اے پروردگار آپ آب طہور (فیض رحمت) کو چھڑک دیجیے تاکہ یہ نار عالم (صفات
ذمیمہ) تمامتر نور (صفات حمیدہ) بن جاوے کیونکہ (آپ کی حکومت وقدرت ایسی وسیع وعظیم ہے کہ) کوه و دریا
سب آپ کے حکم مین ہین اور آب وآتش آپکے مملوک ہین (اسلیے آپ جو تصرف چاہین اون مین کرسکتے ہین
اگر آپ چاہین تو آتش فورًا آب خوش ہوجاوے اور اگر آپ چاہین تو آب آتش ہوجاوے بلکہ خود ہماری
یہ طلب والتجا بھی آپ ہی کی پیدا کی ہوئی ہے (کہ ہمارے قلوب مین اُسکو پیدا کر دیا ہے) اور تمام ظلم
وسختی سے نجات پانا یہ آپ ہی کی عطا ہے یا یون کہو کہ یہ آپ ہی کی معدلت ہے (پس لفظ داد مین دو معنی کا

احتمال ہوا ہمنے اِس صفت طلب کو طلب بھی نہ کیا تھا کہ ہمکو عنایت ہوگئی ۔ اور یہ ظاہر ہی کیونکہ اگر ہر طلب سے پہلے ایک طلب کی ضرورت ہو تو تسلسل محال لازم آتا ہے) اور تمام مخلوقات پر خزانۂ احسان آپنے کھول رکھا ہے اور بیشمار و بے تعداد عطیات آپنے دیے ہین اور دروازۂ رحمت سب کے لیے کھول رکھا ہے آپ بلا طلب خزانۂ المخفی بھی دیتی (یعنی خزانۂ مالی یا باطنی) دیتے ہین اور جان اور (نعمتہاے) جہان سب صفت عنایت فرماتے ہین کیونکہ حالت عدم مین ہماری طرف سے طلب کہان تھی آپنے بلا سبب (یعنی بلا طلب) عجیب عجیب عطائین دی ہین جان و مان دیا ۔ عمر جاودان دی (کیونکہ روح ابدی ہے گو از لی نہین) اور باقی سب نعمتین دین جو بیان مین بھی نہین آسکتین (کما قال اللہ تعالیٰ وَاِنْ تعد وانعمۃ اللہ لا تحصوھا) جس طرح اب تک نعمتین دیتے رہے ہین اسی طرح دار السلام مین داخل ہونے تک انعام دیتے رہین ببرکت محمد مصطفےٰ صلی اللہ علیہ وسلم کے جو خیر الخلق ہین (غرض جب بلا طلب یہ سب کچھ دیا تو طلب کرنے پر آپ کیون نہ دین گے کیونکہ تمامتر ہستی اور سخاوت (جو عالم مین ہے) سب آپ ہی کی طرف سے ہے ۔

مژدہ بردن خرگوش سوے نخچیران کہ شیر درچاہ افتاد

چونکہ خرگوش از رہائی شاد گشت — سوے نخچیران روان شد تا بدشت

شیر را چون دید محو ظلم خویش — سوے قوم خود دوید او بیش بیش

شیر را چون دید گشتہ ظلم خود — می دوید او شادمان و بار شد

شیر را چون دید درچہ گشتہ زار — چرخ مے زد شادمان تا مرغزار

دست میزد چون رہید از دست مرگ — سبز و رقصان در ہوا چون شاخ و برگ

(یعنی جب خرگوش (شیر سے) رہائی پاکر خوش ہوا تو دوسرے نخچیرون کیطرف خوش خوش اُنکے صحرا کی طرف چلا جب شیر کو دیکھا کہ اپنے جزاے ظلم مین محو و ہلاک ہوگیا اور کنوین مین زار و نزار ہو کر گرگیا تو اپنی قوم کیطرف تیز تیز شادمانی اور راستی سے کودتا اچھلتا مرغزار تک دوڑا جاتا تھا اور چونکہ موت کے ہاتھ سے بچ گیا تھا تالیان بجاتا ناچتا چلتا تھا جس طرح شاخ و برگ ہوا مین سبز و رقصان ہوتے ہین ۔

شاخ و برگ از حبس خاک آزاد شد — سر برآورد و حریف باد شد

برگہا چون شاخ را بشگافتند — تا بہ بالاے درخت اشتافتند

با زبان شطأہ شکر خدا — می سراید ہر بر و برگے جدا

بے زبان ہر بار و برگ و شاخہا — مے ستاید شکر و تسبیح خدا

کہ بپرورد اصل ما را ذو العطا — تا درخت استغلظ آمد فاستوی

(شطأہ شاخ سبزہ کہ اول از زمین برآید ۔ استغلظ قوی شد ۔ استوی راست ایستاد ۔ درین ہمہ اشارہ است بآیت سورۂ فتح

کز ربیع اخرج شطأہ فازرہ فاستغلظ فاستوی علی سوقہ الخ اور رقص خرگوش کو رقص شاخ و برگ سے تشبیہ دی تھی اب مشبہ بہ کا حال بیان کرنے لگے پس فرماتے ہین کہ اونکے رقص کیوجہ یہ ہے کہ شاخ و برگ اول مجلس خاک سے آزاد ہوکر (جیسا خرگوش دست شیر سے آزاد ہوا تھا) باہر نکلے (کیونکہ پہلے تخم زمین کے اندر دفن تھا) اور ہوا کے رفیق ہوگئے (کہ جدھر ہوا چلتی ہے ادھر اُسکو بھی حرکت ہوتی ہے) پھر برگون نے شاخ کو چیرا اور بالاے درخت تک پہنچے (اس آزادی اور بالارسی کی وجہ سے) حالت شطأہ کی زبان سے ہر بار و برگ جدا جدا (یعنی اپنے اپنے طور پر) خداے تعالیٰ کا شکر ادا کر رہے ہین (تفسیر اس شکر کی اوپر کے اس شعر مین گذر چکی ہی سے کہ جہان گہ صابرست وگہ شکور (جسکا حاصل یہ ہے کہ شکر ہوتا ہے حالت ملائمہ للطبع مین چونکہ یہ حالت درخت کی حالت طبعی کے موافق ہے اسلیے اسکو شکر سے تعبیر کر دیا اور بلا اس متعارف زبان کے تمام پھل اور پتی اور شاخین اللہ تعالیٰ کا شکر و تسبیح کر رہے ہین کہ اللہ تعالیٰ نے جو صاحب عطا ہین ہماری اصل کو (یعنی مادہ کو جس سے یہ سب چیزین نکلین) پرورش کیا (یعنی نشو و نما دیا) یہانتک کہ درخت استغلظ کی حالت سے پھر استوی کی حالت مین آگیا (یعنی یہ وجہ ہی انکے شکر کی)

ف مولانا کے قول سے بزبان شطأہ الخ مین ان چیزون کی تسبیح حالی کا اثبات اور سے بے زبان ہر بار الخ مین تسبیح لسانی کی نفی مذکور ہے اس سے تسبیح حقیقی کی نفی کا توہم ہوسکتا ہے مگر یہ توہم غلط ہے کیونکہ تسبیح حقیقی کے لیے لسان کی ضرورت نہین تکلم حقیقی کافی ہے سو تکلم بلا لسان بھی ممکن بلکہ واقع ہے چنانچہ احادیث مین وارد ہے کہ قرب قیامت مین بعض جمادات و نباتات مثل احجار و اشجار کلام کرینگے اور خود قیامت مین دست و پا کا کلام کرنا منصوص قرآنی ہے پس ممکن ہے کہ بلا لسان تسبیح حقیقی واقع ہو سو تسبیح لسانی کی نفی سے تسبیح حقیقی کی نفی لازم نہین آتی اسی طرح حالی کا تسبیح حقیقی کے ساتھ جمع ہونا ممکن ہی اس لیے تسبیح حالی کے اثبات سے بھی تسبیح حقیقی کی نفی لازم نہین آتی۔ یا دوسری طالب علمانہ عبارت مین یون کہا جاوے کہ تسبیح حالی و تسبیح حقیقی مین تضاد نہین کہ ایک کا وجود دوسرے کے عدم کو مستلزم ہو اور تسبیح لسانی خاص ہے اور تسبیح حقیقی عام اور خاص کی نفی سے عام کی نفی لازم نہین آتی۔

جانہاے بستہ اندر آب و گل	چون رہند از آب و گلہا شاد دل
در ہواے عشق حق رقصان شوند	ہمچو قرص بدر بے نقصان شوند
جسم شان در رقص و جانہا خود مپرس	زانکہ گردد جان ازانہا خود مپرس

(اوپر بیان تھا اشجار کی رہائی کا قید خاک سے اب بطور انتقال کے بیان ہے ارواح کی رہائی کا قید تعلقات جسمانیہ سے اور یہ انتقالات ہی زیادہ مقصود ہین کیونکہ یہ کتاب جس فن مین ہے اُس فن کے مسائل نظری و عملی ان انتقالات ہی مین مذکور ہین اور باقی تو قصص ہین جن کا مقصود نہ ہونا ظاہر ہے پس فرماتے ہین کہ) ارواح تو آب و گل (یعنی جسم اور اُسکے تعلقات) مین مقید ہین جب وہ آب و گل سے شاد دل ہوکر رہائی پاتی ہین (یا تو موت اضطراری سے کہ مطلقا اونکو جسم سے بے تعلقی ہوجاتی ہے اور اس صورت مین مطلق ارواح مراد نہ ہون گی بلکہ صرف ارواح

عارفین کی تاکہ احکام آیندہ اُسکے لیے ثابت ہو سکین اور یا موت اختیاری سے یہ رہائی پاتی ہین یعنی مجاہدہ و ریاضت کرکے شہوات نفس کو قطع کرتی ہین اور ایمین خاص تعلقات ذمیمہ کے اعتبار سے بے تعلقی ہوتی ہے بہر حال جب یہ بے تعلقی و رہائی ارواح کو میسر ہوتی ہے) تو ہواے عشق حق مین اوسوقت وہ رقصان (یعنی فرحان شادان ہوتی ہین اور قرص بدر کی طرح بے نقصان ربانی ہین (یعنی جسطرح بدر بالکل اپنے نور مین کامل ہوجاتا ہے اسیطرح یہ ارواح اپنے نور معرفت و معیت مین کامل ہوجاتی ہین) اور (اس فرحت و لذت کے اثر سے) اونکا جسم تک رقصان ہونے لگتا ہے روح کو تو کیا پوچھتے ہو کہ رقص جسم جس کے رقص کا اثر ہے یعنی جسم پر اوسکی بشاشت نمایان ہوجاتی ہے چنانچہ عاقل کو اہل اللہ کے بشرہ و ہیئت سے اسکا ادراک ہوتا ہے بلکہ گاہے رقص بمعنی حقیقی بھی ہونے لگتا ہے جسکو وجد کہتے ہین موت اختیاری مین تو ان امور کا حکم ظاہر ہے اور موت اضطراری مین یا تو جسم مثالی مراد لیلیا جاے جسمین اسکی حرکت و سیر احادیث مین مصرح ہے جیسا شہدا کی نسبت آیا ہے کہ سبز پرندون کے قالب مین جنت مین جہان چاہین کھاتے پیتے پھرا کرتے ہین۔ اور یا اسی جسم پر بعض آثار روحانیہ کا ظاہر ہوجانا مراد لیا جاوے جیسے جسم کا اپنی اصلی حالت پر مدتون تک رہنا جیسا بکثرت اولیاء اللہ کی حکایتین منقول ہین اور یہانتک تو انکا ذکر تھا جو ہنوز مقام سلوک و طلب مین تھے جیسا لفظ عشق دلالت کر رہا ہے کیونکہ اضطراب جو لازمۂ عشق ہے طلب ہی مین ہوتا ہے اور بعد وصول سکون غالب ہوجاتا ہے سو یہ آثار مذکورہ تو طالب و سالک کو نصیب ہوجاتے ہین، اور جو کہ سرتاسر جان و روح ہی بن گیا ہو اوسکا حال تو بالکل ہی مت پوچھو (یعنے جو واصل ہوگیا ہو اوسکو طالب و سالک سے زیادہ دولت ملتی ہے کہ وہان تو صرف روح کے بعض آثار جسم پر ظاہر ہوگئے تھے مگر جسم سے کوئی فعل افعال ارواح مین سے صادر نہین ہوتا تھا اور یہان جسم سے بعضے وہ افعال صادر ہونے لگتے ہین جو روح سے صادر ہوا کرتے ہین اسی اعتبار سے اسکو و آنکہ جان گردد سے تعبیر کیا گیا ہے اسی کو کسی بزرگ نے اسطرح بیان کیا ہے ارواحنا اشباحنا اشباحنا ارواحنا اور اُن افعال مین سے بعضے تو از قبیل خوارق ہین جیسے بلا توسط آنکھ کے دیکھنا بلا واسطہ کان کے سننا بدون غذاے حیوانی کے مدتون تک زندہ رہنا جیسا ہزارون اولیا سے منقول ہے اور بعضے افعال عادات مین ہین جیسے اپنی صحبت اور توجہ سے طالبین کے قلوب کا تصفیہ اور ارواح کا تجلیہ کرنا اور یہ تمام واصلین و کاملین کو میسر ہے۔ یہ سب افعال ایسے ہین کہ روح مجرد ان کی فاعل ہو سکتی ہے اور اقتران مع الجسم ان کے صدور سے فی نفسہ مانع ہے کاملین مین اقتران جسم کا مانع نہونا دلیل ہے کہ جسم مین خود صفت روح کی آگئی ہے کہ وہ موانع سے نہ رہا۔

ف مین اس شعر کی شرح مین پریشان تھا کہ اگر صرف خوارق کے ساتھ تفسیر کی جاوے تو وہ لازمۂ کمال نہین جس کا ہر کامل مین پایا جانا ضروری ہو اور ظاہر مولانا کے کلام سے عموم معلوم ہوتا تھا بڑے عرصہ کے بعد اُس تربیت باطنی کا مضمون قلب پر وارد ہوا جو تمام کاملین مین عام ہے مگر شبہہ یہ تھا کہ شاید یہ وارد محض خیالی ہو اسلیے بنام خدا خود مثنوی کیطرف رجوع کیا اور بند کرکے کھولا تو اول ہی سطر مین یہ شعر نظر پڑا ۔ باز اُستادی کہ او محورہ است + جان شاگردش از و محو شہ است + بس اسکے دیکھتے ہی تسکین ہوگئی

لهٰذا تفسیر مذکور کی تائید ہو گئی والحمد للہ تعالیٰ علی ذلک ولا فخر۔

شیر را خرگوش در زندان نشاند	ننگ شیرے کو ز خرگوشے بماند
درچنان ننگے و آنگه اے عجب	فخر دین خواہی کہ گویندت لقب
اے تو شیرے در تگ این چاه دہر	نفس چون خرگوش چو کشتت بقہر
نفس خرگوشت بصحرا در چرا	تو بقعر این چه چون و چرا

(یہ دوسرا انتقال ہے خرگوش کے شیر کو چاہ مین گرا دینے کے قصے سے طرف بیان حال محبوسان چاہ جہل و ضلال کے اور اتفاق سے اسکو اپنے سابق متصل مضمون سے بھی ارتباط حاصل ہے کیونکہ سابق مین بیان تھا اُن ارواح کا جو تعلقات غیر اللہ سے مجرد و منزہ ہو گئی ہین اور اسمین بیان ہے اسکے مقابل کا کہ جو ان تعلقات مین محبوس و مقید ہین اور مراد اس مخاطب سے یا تیسخان مزور ہین کذا قال مرشدی رحمہ اللہ تعالےٰ دیا فلاسفہ ہین دیا طالبان دنیا اور شیر سے مراد روح ہے۔ اور خرگوش سے نفس فخر دین سے مطلق معظم و مکرم۔ چاہ دہر سے دنیا صحرا سے لذات و شہوات۔ چہ چون و چرا سے تدابیر ریاکاری و یا مباحث فلسفیہ و یا قیل و قال معاملات دنیا اس تفسیر کے بعد مطلب ظاہر ہے کہا روح کو نفس نے تعلقات دنیویہ مین مقید کر دیا اس روح کو عار و ننگ چاہیے کہ نفس امارہ سے عاجز ہو گئی (اور اُسکا مقابلہ و مدافعت نہ کر سکی) اتنے بڑے ننگ کے اندر تو مبتلا اور پھر چاہتا ہی کہ فخر دین مجھکو لقب دیا جاوے تو اسی شیر مذکور فی القصہ کے مثل چاہ دنیا مین جا پھنسا ہے اور تیرا نفس جو مکر و شرارت مین مثل اُس خرگوش کے ہے اوس نے تجھ کو ہلاک کر ڈالا ہے اور وہ (تجھ کو ہلاک کر کے) خود لذات دُنیا مین چین اوڑا رہا ہے اور تو اس چون و چرا مین مقید پڑا ہے (مقصود ظاہر ہے کہ ترغیب دینا ہے روح کو پنجہ نفس سے چھڑانے کی)۔

سوے نخچیران دوید آن شیرگیر	کابشروا یا قوم اذ جاء البشیر
مژده مژده اے گروه عیش ساز	کان سگ دوزخ بدوزخ رفت باز
مژده مژده کان عدوے جانہا	کند قہر خالقش دندانہا
مژده مژده کز قضا ظالم بچاه	اوفتاد از لطف و عدل پادشاه
آنکه از پنجه بسے سرہا بکوفت	ہمچو خس جاروب مرگش ہم بروفت
آنکه جز ظلمش دگر کارے نبود	آه مظلومش گرفت و سوخت زود
گردنش بشکست و مغزش بردرید	جان ما از قید محنت وارہید

یعنی وہ شیر کا پکڑنیوالا (خرگوش) نخچیرون کی طرف آیا اور کہا کہ لو خوش ہو جاؤ کہ تمہارے پاس خوشخبری دینے والا آیا ہے اے عیش کرنے والو (کہ آیندہ عیش کرو گے) تم کو مژدہ دیتا ہون کہ وہ سگ دوزخ دوزخ مین جا پہونچا (یعنی ہلاک ہو گیا) اور وہ جو بہت سی جانون کا دشمن تھا خدا تعالیٰ کے قہر نے اُسکے دانت اُکھاڑ دیے (یعنی اوس کا

شر دفع فرما دیا اور قضاے الٰہی سے وہ ظالم کنوین مین گر پڑا اور عدل و لطف الٰہی کا ظہور ہو گیا جس نے اپنے پنجہ سے بہت سے سر کچلے تھے خس و خاشاک کی طرح جاروب موت نے اوسکی بھی صفائی کر دی جسکا بجز ظلم کے دوسرا شغل نہ تھا آہ مظلوم نے اوسکو پکڑ لیا اور فوراً جلا پھونک دیا اوسکی گردن ٹوٹ گئی اوسکا مغز پھٹ گیا اور قید محنت و مصیبت سے ہماری جان چھوٹ گئی ۔

جمع شدن نخچیران سوے خرگوش و ثنا گفتن اورا

جمع گشتند آن زمان جملہ وحوش ۔ شاد و خندان از طرب در ذوق و جوش

حلقہ کردند او چو شمعے در میان ۔ سجدہ کردندش ہمہ صحرائیان

تو فرشتہ آسمانی یا پری ۔ بلکہ عزرائیل شیران نری

ہرچہ ہستی جان ما قربان تست ۔ دست بردی دست و بازویت درست

راند حق این آب را در جوے تو ۔ آفرین بر دست و بر بازوے تو

باز گوتا چون سگالیدے بمکر ۔ آن عوان را چون بمالیدے بمکر

باز گوتا قصہ درمانہا شود ۔ باز گوتا مرہم جانہا شود

باز گو کز ظلم آن استم نما ۔ صد ہزاران زخم دارد جان ما

باز گو آن قصہ کو شادی فزاست ۔ روح ما را قوت و دل را جان فزاست

(دست بردن غالب آمدن ۔ سگالیدن اندیشیدن ۔ عوان ظالم و سرہنگ ۔ قوت غذا) یعنی تمام وحوش خوب جوش و خروش مین بھرے ہوے شادان و فرحان اوسکے گرداگرد حلقہ باندھکر جمع ہوے اور وہ شمع کی طرح درمیان مین کھڑا تھا اور سب اُسکو سجدہ کرتے تھے اور کہتے تھے کہ معلوم نہین تو آسمانی فرشتہ ہے یا جن سے (کہ ایسا عجیب کام کیا) نہین بلکہ شیران نر کے حق مین تو قابض الارواح ہے غرض جو کچھ بھی ہو ہماری جان تجھپر قربان ہے تو شیر پر غالب آیا خدا کرے تیرا دست و بازو ہمیشہ صحیح و سالم رہے اللہ تعالیٰ نے یہ پانی تیری نہر کے حصہ مین مقرر کر رکھا تھا (یعنی یہ فتح تیرے نام لکھی تھی) تیرے دست و بازو پر ہزار آفرین ہو اچھا یہ تو کہو تم نے مکر سے کیا کیا سوچا تھا اور اوس ظالم کی کیسی گوشمالی کی ضرور بیان کرو تاکہ یہ حکایت (ہمارے زخمونکا) علاج ہو جاوے (یعنی شفاء غیظ ہو) اور ہمارے دلون کا مرہم بن جاوے کیونکہ اوس ستمگر کے ظلم سے ہماری جان مین ہزارون زخم پڑ رہے ہین اس قصے کا بیان کرنا مسرت کا باعث ہوگا اور ہمارے لیے غذاے روح اور دل مین قوت بڑھانے والا ہے ۔

گفت تائید خدا بود اے مہان ۔ ورنہ خرگوشے کہ باشد در جہان

تو تم بخشید و دل را نور داد ۔ نور دل مر دست و پا را زور داد

ار بر حق سے رسد تفضیل ہا ۔۔۔ باز ہم از حق رسد تبدیل ہا
جملہ فضل اوست دانید این چنین ۔۔۔ سجدہ اش از جان و دل آرید ہین

یعنی خرگوش نے جواب دیا کہ اے بزرگو یہ محض خدائے تعالیٰ کی تائید تھی ورنہ ایک بیچارے خرگوش کی حقیقت ہی کیا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے مجھکو قوت دی اور میرے دل کو نور فہم، دیا اوسی نور دل نے اعضا وجوارح مین زور دیا کیونکہ حرکت اعضا کی تابع تصور قلب کے ہوتی ہے) یہ سب من جانب اللہ ہوتا ہے کہ ایک کو دوسرے پر غلبہ دیدیتے ہین پھر اوسی طرف سے کبھی اوسکو بدل بھی ڈالتے ہین (کہ غالب کو مغلوب کردیا اور مغلوب کو غالب) یہ سب اون کا فضل ہے تم یقیناً یون ہی سمجھو اور جان و دل سے اون ہی کو سجدہ کرو۔

پند دادن خرگوش نخچیران را کہ بدین شاد مشوید

حق بدور و نوبت این تائید را ۔۔۔ می نماید اہل ظن و دید را
چون بنوبت میرسد این دولت ۔۔۔ از چہ شد پر باد و آخر سبلت
ہین بملک نوبتے شادی مکن ۔۔۔ اے تو بستہ نوبت آزادی مکن
آنکہ ملکش برتر از نوبت تنند ۔۔۔ برتر از ہفت انجمش نوبت زنند
برتر از نوبت ملوک باقیند ۔۔۔ دور دائم روحہا را ساقیند
ترک این شرب ار بگوئی یکدو روز ۔۔۔ تر کنی اندر شراب خلد پوز
یکدو روزی چہ کہ دنیا ساعتست ۔۔۔ ہر کہ ترکش کرد اندر راحتست
معنی الترک راحت گوش کن ۔۔۔ بعد ازان جام بقا را نوش کن
بر سگان بگذار این مردار را ۔۔۔ خرد بشکن شیشہ پندار را

یعنی اللہ تعالیٰ یہ غلبہ دور و نوبت سے اہل الیقین (یعنی کاملین)، و اہل گمان (یعنی ناقصین کو دکھلا دیتے ہین (یعنی کبھی کسیکی بازی ہوتی ہے کبھی کسیکی چنانچہ پہلے شیر کا دور تھا اب خرگوش وغیرہ کا اسمین اشارہ ہی اس آیت کیطرف وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ) سو ناقصین کی نظر تو صرف اس واقعہ تک ختم ہوجاتی ہے اور کاملین اس سے عبرت پکڑتے ہین اور صفت قہاری خداوندی سے ڈرتے ہین اور اپنے ظاہری یا باطنی کمالات پر مغرور نہین ہوتے اور انکے زوال سے خائف و لرزان رہتے ہین پس اسمین اشارہ ہوا کہ سالک کو مغرور نہونا چاہیے کذا قال مرشدی رحمہ اللہ تعالیٰ) جب یہ دولت غلبہ کی تمکو باری سے ملی ہی تو آخر تمھارے دماغ مین یہ کبر و نخوت کیون بھر گئی ہی خبردار کبھی ایسے ملک و دولت پر جو بطور نوبت کے ملا ہو خوش مت ہونا اور جب تم بستۂ نوبت ہو تو تم آزادی مت بگھارو (اب ملک فانی کی مذمت کرکے ملک باقی کی ترغیب دیتے ہین کہ جس شخص کو ایسا ملک دیا جاوے جو نوبت سے عالی ہو (یعنی فانی نہو کیونکہ نوبتی کیلیے زوال و فنا لازم ہی اور مراد ایسے شخص سے اولیا و عارفین ہین)، اوسکی نوبت یعنی نقارہ ہفت اختر سے بلند بجایا جاتا ہی (ہفت اختر سے ا

سبعہ سیارہ چونکہ اہل ہئیت کے ن کا سات آسمانون پر ہونا مشہور کیا ہے لہذا یہ کنایہ ہے ہفت آسمان سے اور ہفت آسمان سے برتر ہونیکی دو توجیہین ہوسکتی ہین ایک یہ کہ انکی شہرت ملائکہ مقربین مین ہوجاتی ہی جو ہفت آسمان سے بھی اوپر رہتے ہین جیسا حدیث مین آیا ہے کہ جب اللہ تعالی کسی بندے کو محبوب بناتے ہین تو حضرت جبرئیل علیہ السلام کو ارشاد ہوتا ہے کہ ہمکو فلان بندہ سے محبت ہے تم بھی اُس سے محبت کرو پھر یہ ندا فرشتگان ہفت آسمان مین مشتہر کردی جاتی ہے دوسری توجیہ یہ ہوسکتی ہے کہ ہفت آسمان تو فانی ہین اور اُنکی دولت کہ محبوبیت ومقربیت ہی باقی ہے اور باقی کا برتر ہونا فانی پر ظاہر ہے) سو جو دور ونوبت سے عالی اور منزہ ہون حقیقت مین ملوک باقی وہ لوگ ہین کہ ہمیشہ اپنی ارواح کو (شراب محبت الٰہی) پلاتے رہتے ہین (آگے بعد ترغیب دینے کے اس دولت دائمی کی تحصیل کا طریقہ بتلاتے ہین تاکہ فائدہ ترغیب کا تام ہو پس فرماتے ہین کہ) اگر دو چار دن (یعنی مدت قلیل تک) اس شراب (لذات وشہوات نفسانیہ) کو ترک کردو اُسوقت اُس شراب خلد (قرب ومحبت الٰہی) سے تمھارا دہن تر ہوجاوے (مراد اس مدت قلیل سے عمر دُنیا ہے جیسا شعر آیندہ یکدو روزے جہد الخ اسکا قرینہ ہے پس لذات وشہوات سے مُراد دنیاے حرام ومانع عن الدین ہوگی جسکا ترک کرنا فرض وواجب اور اسی کا ترک شرط ہے دولت آخرت کے حاصل ہونیکی) اور ہمنے جو عمر دُنیا کو یکدو روز کہدیا وہ اتنی بھی کب ہے بلکہ محض ایک ساعت ہے (یعنی نہایت ہی قلیل ہے) اور جسنے اسکو ترک کردیا وہ بڑی راحت مین ہے (یہ اشارہ ہے اس قول کی طرف (اَلدُّنْیَا سَاعَۃٌ وَتَرْکُہَا رَاحَۃٌ فَاجْعَلْہَا طَاعَۃً) تم الترک راحۃ کے معنے سنو (اور سُنکر دنیا کو ترک کردو) اسکے بعد جام بقا کو نوش کرو اور اس دنیاے مردار کو اسکے طالبین کے حصّہ مین جو مشابہ سگ کے ہین چھوڑدو اس دنیا کو کہ شیشۂ پندار ہے (کہ آدمی کو اسکے حاصل ہونیسے اپنی خودی نظر آتی ہے) بالکل چُور چُور کرڈالو (اسمین اشارہ ہے اس قول مشہور کیطرف الدنیا جیفۃ وطالبہا کلاب) **ف** ان اشعار مین امر ہے ترک دنیا کا اور یہ مضمون بیشمار آیات وروایات مین مذکور ہے سو تحقیق اسکی یہ ہے کہ دُنیا لغۃً نام ہی نزدیک کی چیز کا اور عرفاً مطلق اس حالت کا جو موت سے پہلے ہے اور شرعاً خاص اُس حالت کا نام ہے جو مانع عن الآخرۃ ہے اور مجازاً اُن اموال وامتعہ پر اطلاق کیا جاتا ہے جو اس مانعیت کے اسباب بنجائین پس جو احوال خواہ از قسم اقوال ہون یا از قبیل افعال واعمال یا عقائد وعلوم ہون اسیطرح جو اموال کہ آخرت واجبۃ التحصیل سے مانع ہونگے وہ سب دنیاے حرام ومذموم مین داخل ہین اور اسکے مذموم ہونے مین کسیکو شبہہ نہین ہوسکتا پس ہمارے زمانہ مین جو ترقی دُنیا کی بہت کچھ غل پکار ہے گو اُسمین دین کا نقصان ہی کیون نہو اون سے صرف اتنا سوال کرلینا چاہیے کہ اس دائرہ کی وسعت مین آیا وہ دنیا بھی داخل ہی جسکی تحصیل حاکم وقت کے قانون کے خلاف اور حاکم کی اطلاع پر کیجاوے یا کہ داخل نہین اگر داخل ہی تو خود بھی ڈکیتی ورہزنی کرکر اس دعوی پر شاہد لاوین اور اگر داخل نہین تو وہ دُنیا کیونکر داخل دائرہ کیجاتی ہی جو قانون حاکم حقیقی کی خلاف اور اُنکی علم واطلاع پر حاصل کیجاوے اور نیز اُنسے یہ سوال کرنا چاہیے کہ کسی غذا کو باوجود اسکے لذیذ ومرغوب ہونے کے محض

اسکے مضر ہونے کی وجہ سے آپنے کبھی ضروری سمجھکر کیون ترک کیا ہی پھر دنیاے مذمومہ کو گو وہ لذیذ و مرغوب ہو مگر مضر آخرت ہونے کی وجہ سے ترک کرنا کیون نہین ضروری سمجھتے۔

تفسیر رجعنا من الجہاد الاصغر الی الجہاد الاکبر

چونکہ اس قصہ مین ایک دشمنِ ظاہری کے ہلاک ہونے کا ذکر تھا اس سے عدوے باطنی کے ہلاک کرنے کی ضرورت کی طرف انتقال فرماتے ہین اور یہ جملہ حدیث کرکے مشہور ہی مگر مجھکو تحقیق نہین لیکن اسکا حاصل دوسری صحیح حدیثون مین بھی آیا ہی چنانچہ ایک حدیث یہ ہو کہ المجاهد من جاهد نفسه۔ ایسی ترکیب مین مبتدا فرد کامل پر محمول ہوتا ہی پس معنی حدیث کے یہ ہوے کہ بڑا مجاہد وہ شخص ہو کہ اپنے نفس پر جہاد کرے جب وہ مجاہد بڑا ہوگا یہ جہاد بھی ضرور بڑا ہوگا یہی مدلول ہی لفظ جہاد اکبر کا اور اسکا اکبر ہونا اس سے ظاہر ہو کہ جہاد ظاہری بھی شرعًا اسیوقت صحیح ہوتا ہی جب دشمن نفس کو احکام شرعیہ کے تابع رکھا جاوے نیت مین بھی۔ حدود وافعال مین بھی تحقق شرائط مین بھی۔ ورنہ اگر نفسانی غرض وحرکت سے ہوا تو وہ معصیت ہی اور یہ تابع رکھنا جہاد اکبر تھا پس جہادِ اصغر کا جہاد بننا جہاد اکبر کے تحقق پر موقوف ہوا پھر اسکے اکبر ہونے مین کیا شبہ ہے۔

اے شہان کشتیم ما خصمِ برون ماند زو خصمے بتر در اندرون

کشتنِ این کارِ عقل و ہوش نیست شیر باطن سخرۂ خرگوش نیست

دوزخ ست این نفس و دوزخ اژدہاست کو بدریاہا نگردد کم و کاست

ہفت دریا را در آشامد ہنوز کم نہ گردد سوزش آن خلق سوز

سنگہا و کافران سنگدل اندر آیند اندرو خوار و خجل

ہم نہ گردد ساکن از چندین غذا تا ز حق آید مراورا این ندا

سیر گشتی سیر گوید نے ہنوز اینت آتش اینت تابش اینت سوز

عالمے را لقمہ کرد و درکشید معدہ اش نعرہ زنان ہل من مزید

حق قدم بروی نہد از لامکان آنگہ او ساکن شود از کن فکان

(دانیت عجب) یعنی اے بزرگو ہمنے اپنے ظاہری دشمن کو تو ہلاک کردیا مگر ایک دشمن جو اس سے بھی بدتر اور ضرر رسان تر ہو باطن مین رہ گیا ہو (مراد اس سے نفس ہو جیسا کہا گیا ہو اعدی عدوک التی بین جنبیک) اس دشمن باطنی کا ہلاک کرنا (یعنی اسکی صفات ذمیمہ کا زائل کرنا جسکو تزکیہ کہتے ہین) محض عقل و ہوشیاری کا کام نہین کیونکہ یہ شیر باطن خرگوش کے قابو کا نہین ہو (جیسا وہ شیر خرگوش کے داؤ مین آگیا تھا یہ شیر باطن ایسا نہین اور خرگوش سے مراد عقل استدلالی جو تہذیب نفس کے لیے کافی نہین کیونکہ اس بیچاری عقل کو اول تو خود بہت غلطیان تعیین حسن وقبح مین واقع ہوتی ہین اور جس جگہ صحیح بھی سمجھ گئی ہو مگر ہمت و کف نفس تو اسکا کام نہین کیونکہ عقل مین قوت علمیہ ہو نہ قوت عملیہ اس لیے وہ کافی نہین آگے نفس کے شہوات وغلبات کے سکون کا دشوار ہونا ایک مثال کے

فرماتے ہین کہ) اس نفس کی مثال دوزخ کی سی ہے اور دوزخ (کا حال یہ ہے کہ وہ) گویا ایک بڑا اژدہا ہے جو سیکڑون دریا پی جاوے اور اُسکی تشنگی کم نہو چنانچہ دوزخ ساتون دریا کو پی جاویگی (یعنی خلق کثیر اُسمین جاویگی کہ کثرت مین ہفت دریا کے برابر ہوگی لفظ سکون کی وجہ سے لفظ دریا مناسب ہوا) اور پھر بھی اُس خلق سوز کی سوزش کم نہوگی اور پتھر اور کفار اُسمین زار و نجل ہو کر ڈالے جاوینگے مگر باوجود اتنی غذا کے اُسکو سکون نہوگا یہان تک کہ حق جل شانہ اسکو ندا دینگے کہ تو سیر بھی ہوئی وہ عرض کریگی کہ ابھی نہین سیر ہوئی اللہ اکبر یہ آتش یہ تابش یہ سوزش کہ ایک عالم کو نوالہ بنا کر نگل گئی اور پھر اُسکا معدہ ہے کہ ھل من مزید کا نعرہ لگا رہا ہے (یہ مضمون قرآن مجید مین تصریحاً مذکور ہے) آخر حق جل وعلا شانہ لامکان سے اُسپر اپنا قدم رکھینگے اُس وقت جا کر اُسکو سکون ہوگا گویا اُسکو حکم ہوا کہ کن ساکنا یعنی ساکن ہوجا فکان ساکنا یعنی پس ساکن ہوگئی (یہ مضمون حدیث مین ہے واما النار فلا تمتلی حتی یضع اللہ قدمہ فتقول قط قط یہ حدیث متشابہات سے ہے زیادہ تفتیش موجب خطر ہے اور یہ جو فرمایا ہے از لامکان اس سے کوئی یون نہ سمجھے کہ لامکان کوئی مقام ہے اللہ تعالی کے رہنے کا بلکہ لامکان نقیض ہے مکان کی اور مقصود اس سے نفی کرنا ہے مکان کی حق تعالی سے جیسا کہ عقیدہ ہے اہل حق کا)۔

چونکہ جزو دوزخ ست این نفس ما — طبع کل دارد ہمیشہ جزوہا
این قدم حق را بود کو را کشد — غیر حق خود کہ کمانِ او کشد
در کمان ننہند الا تیر راست — این کمان را باژگون کژ تیرہاست
راست شو چون تیر و وارہ از کمان — کز کمان ہر راست بجہد بیگمان

(اوپر نفس کو دوزخ سے تشبیہ دی تھی اور دوزخ کا حال بیان کیا تھا اب نفس مشبّہ کے بیان حال کی طرف رجوع کرتے ہین کہ) چونکہ ہمارا نفس بھی دوزخ کا ایک جزو ہے اسلیے ضروری بات ہے کہ اجزا مین ہمیشہ خاصیت اور طبیعت کل کی ہوتی ہے (دوزخ چونکہ نفس ذمیمہ کا مرجع ہے اسلیے تشبیہاً دوزخ کو اُسکا کل اور اُسکو دوزخ کا جزو قرار دیدیا کیونکہ کل بھی مرجع ہوتا ہے جزو کا اور اسی مرجعیت کے اعتبار سے قرآن مجید مین دوزخ کو اُم فرمایا ہے اس آیت مین فامہ ھاویۃ اور مناسبت کا ہونا راجع و مرجع مین یقینی ہے) حاصل یہ کہ اس مناسبت کی وجہ سے نفس مین بھی مثل دوزخ کے یہ خاصیت ہے کہ اسکو قناعت و سیری نہین ہوتی اور جس طرح دوزخ کو قدم حق سے سکون ہوا تھا اسی طرح نفس کے لیے بھی قدمِ حق یعنی فضل خداوندی و جذبہ عشق الٰہی کی ضرورت ہے کیونکہ) یہ خاصیت قدمِ حق تعالی ہی مین ہے کہ اس نفس کو (اُسکے صفاتِ ذمیمہ سے) کُشتہ کرے (اور اُسکو تقاضائے شہوت سے سکون دے) بجز حق تعالی کے دوسرا ایسا کون ہے جو اسکی کمان کو کھینچے (اس شعر مین اور اسکے بعد والے دو شعرون مین نفس کو کمان کہا گیا ہے تو سمجھنا چاہیے کہ کمان مین تین صفتین ہین اوّل دشواری سے کھینچنا اور تکلف سے اُس کا استعمال کرنا۔ دوسرے اُس سے تیرون کا چھوٹنا اور نکلنا تیسرے اُس مین جو تیر چھوڑنے کے لیے رکھا جاتا ہے اُس کا راست ہونا سو ان تینون شعرون مین اُسکو ایک ایک صفت کے اعتبار سے

کمان سے تشبیہ دی ہی پس اس شعر مین تو نفس کو باعتبار صفتِ اولی کے کمان سے تشبیہ دی ہی کہ اس سے کام لینا اور اسکو قابو مین لانا اللہ تعالی ہی کا کام ہی وہ تائید فرماوین تو اُس سے کام لیا جا سکتا ہی ورنہ کسی کے قابو مین نہین آتا اور دوسرے شعر مین دوسری صفت کا اعتبار کیا ہی چنانچہ فرماتے ہین کہ) متعارف کمان مین معمول ہی کہ سیدھا تیر رکھا جاتا ہی مگر اس کمان نفس کے تیر عجب ٹیڑھے میڑھے ہین (یعنی جو صفات وافعال اس سے سرزد ہوتے ہین وہ سب غیر مستقیم اور کج مج ہین اور تیسرے شعر مین تیسری صفت کا اعتبار کیا ہی چنانچہ فرماتے ہین کہ) تم تیر کی طرح راست ہو جاؤ اور اس کمان (نفس) سے نکل جاؤ کیونکہ کمان مین سے ہمیشہ جو تیر راست ہوتا ہی وہ نکل جاتا ہے (تم بھی جب راست ہو جاؤ گے، تو اس نفس کی کج ادائیون اور ٹیڑھی چالون سے نجات پا جاؤ گے)

چونکہ واگشتم زپیکارِ برون ۔ روی آوردم بہ پیکارِ درون
قَدْ رَجَعْنَا مِنْ جِهَادِ الْاَصْغَرِيم ۔ با نبی اندر جہادِ اکبریم
قوتے خواہم زحق دریا شگاف ۔ تا بسوزن برکنم این کوہ قاف
سہل شیرے دان کہ صفہا بشکنند ۔ شیر آنست آنکہ خود را بشکنند

(با نبی بطفیل نبی کذا قال مرشدی رحمہ اللہ تعالی۔ سوزن کنایہ از مجاہدہ۔ کوہ قاف حجب نفسانی وطبعی باعتبار ضعف مجاہدہ وقوتِ حجب بہ سوزن وکوہ تعبیر فرمودہ یہ شعر اس شعر سے مربوط ہی ۞ ای شہان کشتیم ما خصم برون الخ ✤ اور درمیان مین اُس خصمِ درون کی قوت وشدت کا بیان تھا مطلب یہ ہی کہ) جب دشمن ظاہری کی جنگ سے فارغ ہو کر آگئے تو اب باطنی دشمن کی جنگ مین لگے ہین (اور یہی مراد ہی جہاد اصغر و جہاد اکبر سے چنانچہ تصریح فرماتے ہین) یعنی ہم جہاد اصغر (یعنی مقابلۂ عدوے ظاہری) سے تو (فارغ ہو کر) واپس آگئے ہین اب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی متابعت کے طفیل سے جہاد اکبر (مقابلۂ عدوئے باطنی) مین مشغول ومتوجہ ہوے ہین (اسمین اشارہ بلکہ صراحت ہی کہ تزکیۂ نفس وتصفیۂ باطن بدون اتباع طریقۂ نبویہ علی صاحبہا الف الف سلام وتحیہ میسر نہین ہوتا اور چونکہ اوپر اس مقابلہ ومقاتلہ کا شدید ہونا ثابت ہو چکا ہی اس لیے فرماتے ہین کہ) مین حق تعالی سے ایسی قوت کی درخواست کرتا ہون جو اپنی تاثیر کے اعتبار سے دریا شگاف ہو (یعنی وہ قوت غیبی ہو) کیونکہ دریا شگافی اس قوت بشریہ سے ممکن نہین قوت غیبیہ درکار ہی جیسے حضرت موسی علیہ السلام کے لیے یہ واقعہ ہوا تھا غرض ایسی غیبی قوت درکار ہی تب جا کر مجاہدات سے اِن حجاباتِ نفسانیہ کو اُٹھا سکونگا (اور بوجہ ضعف مجاہدہ وقوتِ نفس کے یہ اُٹھانا ایسا عجیب ہوگا جیسے کسی نے سوزن سے کوہ قاف کو کھود کر پھینکدیا ہو) ایسے شیر کو سہل سمجھو جو صفون کو توڑ ڈالے بڑا شیر تو وہ ہی جو اپنی خودی کو منہدم کردے (یعنی جنگ بیرونی سہل ہی جنگ درونی دشوار اور کمال کی بات ہی یہ مضمون حدیث سے ملتا ہی ارشاد فرمایا ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے لیس الشدید بالصرعة ولکن الشدید الذی یملك نفسه عند الغضب آگے اسی مضمون کی تائید وتوضیح کے لیے حضرت امیر المومنین عمر بن الخطاب رضی اللہ تعالی عنہ کا قصہ بیان فرمایا ہی کہ اُنھون نے اپنے نفس کو کس طرح شکستہ کر دیا تھا اور کسقدر پستی اختیار کی تھی

چنانچہ قصۂ آیندہ میں انکا باوجود حشمت وشوکت کے تن تنہا ایک درخت خرما کے نیچے بے تکلف سونا مذکور ہے جس سے پستی وشکستگی ظاہر ہے۔

آمدنِ رسول قیصرِ روم نزد عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ برسالت

در بیان این شنو یک قصۂ
تا بری از سرِ گفتم حصۂ

بر عمر آمد ز قیصر یک رسول
در مدینہ از بیابانِ نغول

گفت کو قصرِ خلیفہ اے حشم
تا من اسپ و رخت را آنجا کشم

قوم گفتندش کہ او را قصر نیست
مر عمر را قصرِ جانِ روشنی ست

گرچہ از میری ورا آوازہ ایست
ہمچو درویشان مر او را کازہ ایست

(نغول عمیق و دراز۔ کازہ خانۂ کاہ و نے ہندی چھپر۔ ربط اسکا ماقبل کے ساتھ سرخی ہذا سے پہلے بیان ہو چکا ہو پس مولانا فرماتے (ہیں کہ) اس مضمون کے بیان میں (شیر آنست آنکہ خود را بشکند) ایک قصہ سنو تاکہ میرے کلام کی حقیقت سے حصہ حاصل کر سکو (وہ قصہ یہ ہو کہ) حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے پاس ایک قاصد مدینۂ منورہ میں بڑے دور و دراز سے آیا اور آکر لوگوں سے دریافت کیا کہ جناب خلیفہ کا قصر کدہر تک کہاں ہے تاکہ سواری و اسباب کو وہاں لیجاؤں (اور ٹھہروں) لوگوں نے اسکو جواب دیا کہ اُن کے پاس یہ ظاہری قصر نہیں البتہ روحانی روشن قصر ہی گو اُن کی سلطنت کا ایک شہرہ ہے لیکن رہنے کے لیے اُن کے پاس غریبوں کا سا ایک چھپر ہے۔

اے برادر چون بہ بینی قصرِ او
چونکہ در چشمِ دلت رُست ست مو

چشمِ دل از موی و علت پاک آر
وانگہان دیدارِ قصرش چشم دار

ہر کرا ہست از ہوسہا جان پاک
زود بیند حضرت و ایوان پاک

چون محمد پاک شد زین نار و دود
ہر کجا رو کرد وجہ اللہ بود

چون رفیقی وسوسہ بدخواہ را
کے بدانی ثم وجہ اللہ را

حق پدید ست از میانِ دیگران
ہمچو ماہ اندر میانِ اختران

ہر کرا باشد ز سینہ فتح باب
او ز ہر ذرہ بہ بیند آفتاب

دو سر انگشت بر دو چشم نہ
ہیچ بینی در جہان انصاف دہ

گر نہ بینی این جہان معدوم نیست
عیب جز انگشتِ نفسِ شوم نیست

تو ز چشم انگشت را بردار ہین
وانگہانے ہر چہ میخواہی بہ بین

یہ مقولہ مولانا کا ہے زبان قوم سے حاصل یہ ہے کہ تجھکو حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا قصر معنوی رتبۂ باطنی

نظر آسکتا ہی جبکہ تیری چشم باطن میں (ہوا و ہوس کا) بال جما ہوا ہی (جو ادراک حقائق سے مانع ہی) پہلے چشم باطن کو موی ہوس وعلت غرض سے پاک کر کے لاؤ اُسوقت اُن کے قصر معنوی کے دیکھنے کی امید کرو (کیونکہ وہ قصر معنوی قرب درگاہ الٰہی ہی اور اُسکے مشاہدہ کے لیے ہوا و ہوس سے پاک ہونے کی ضرورت ہی پس) جس شخص کی جان ہو سے پاک وصاف ہوگئی وہ بہت جلد اُس پاک درگاہ وقصر کا مشاہدہ کریگا (چنانچہ) ہمارے حضور سرورعالم صلی اللہ علیہ وسلم چونکہ اس نار (ہوس) اور اُسکے دخان (آثار ہوس) سے منزہ ومبرا ہوگئے تھے تو جس طرف توجہ فرماتے تھے وجہ اللہ کا مشاہدہ نقدحال تھا یعنی کوئی امر شغل والتفات الی الحق سے مانع نہ تھا اسمین آیۂ فثم وجہ اللہ کی تفسیر مقصود نہین کیونکہ اُسمین خطاب خاص نہین ہی بلکہ خود مستقل مضمون ہی) اور تم چونکہ بدخواہ (یعنی نفس و شیطان) کے وساوس کے رفیق ہورہے ہو (یعنی وساوس وہوا وہوس کے مقتضا پر عمل کر رہے ہو کیونکہ نرے وساوس مضر طریق نہین ہین) اسوجہ سے وجہ اللہ کا مشاہدہ میسر نہین آتا (اور ہر فعل موجب غفلت عن اللہ ہوجاتی ہی غرض یہ حجاب ومانع تمھاری جانب سے ہی نہ حق تعالیٰ کی جانب سے کیونکہ) حق تعالیٰ تو دوسری موجودات مین سے ایسے ظاہر و واضح ہین جیسے چاند ہوتا ہی کہ تمام کواکب مین روشن اور عیاں ہین پس جس شخص کا باب قلب کشادہ ہی وہ ہر ذرہ سے آفتاب حقیقی یعنی ذات وصفات حق) کا مشاہدہ کرتا ہو (یعنی ہر شئے سے استدلالاً یا ذوقاً ووجداناً حق تعالیٰ کی معرفت حاصل کرتا ہے اور جو شخص باوجود اس نور و ظہور کے ادراک حق سے محجوب ہو وہ حجاب خود اس شخص کی طرف ہی اور اسکی ایسی مثال ہے کہ مثلاً) تم دوسرا انگشت اپنی دونوں آنکھوں پر رکھو تو بھلا تمکو کوئی چیز جہان کی نظر آویگی (لیکن) اگر تمکو نظر نہ بھی آوے تو جہان تو معدوم نہین ہوا جو کچھ عیب ہے اُس انگشت کا ہے جس کے ساتھ نفس کو مشابہت ہی (کہ اُسکے صفات کا غلبہ حجاب ہو جاتا ہے حقائق واضحہ کا) تم آنکھ پر سے ذرا اُنگلی ہٹا لو پھر اُسوقت جو کچھ چاہو دیکھ لو (اسی طرح زوال صفات نفس سے حقائق کا ادراک ہونے لگتا ہے۔

نوح را گفتند امت کو ثواب	گفت او زان سوے واستغشوا ثیاب
روے وسر در جامہا پیچیدہ اند	لاجرم با دیدہ و نادیدہ اند
آدمی دیدست باقی پوست ست	دید آنست آنکہ دید دوست ست
چونکہ دید دوست نبود کور بہ	دوست کو باقی نباشد دور بہ

یہ تائید ہے مضمون بالا کی یعنی حضرت نوح علیہ السلام سے اُن کی امت نے بطور انکار کے کہا کہ ثواب آخرت (جسکا ہمسے ایمان لانے پر وعدہ ہے) کہان ہے آپ نے فرمایا کہ وہ (حجاب) واستغشوا ثیاب سے اُس طرف ہے (یہ اشارہ ہے آیۂ استغشوا ثیابھم الخ کی طرف یعنی قوم نوح علیہ السلام نے اپنے کپڑون کو منہ اور سر اور کانون پر لپیٹ لیا تاکہ اُنکی نصیحت سننے مین نہ آوے مطلب جواب کا یہ ہوا کہ تمھارا کپڑا لپیٹنا دلیل اعراض کی ہی اور یہ اعراض حجاب ہی وہ ثواب اس حجاب مین محجوب ہوگیا اگر اس حجاب کو اُٹھا دو اور ایمان لے آؤ تو قلب سے ثواب وجزا کا مشاہدہ ہونے لگے) روی وسر کو تو کپڑون مین لپیٹ رکھا ہی لامحالہ (ظاہر مین) بادیدہ اور (باطن مین) نادیدہ

ہو رہے ہیں (اب بطور حاصل کے فرماتے ہیں کہ آدمی تو دید کا نام ہے (یعنی آدمی جسکی بدولت انسان کامل ہو جاتا ہے وہ صرف ادراک حقیقت ہی) اور باقی تو نرا پوست ہی (یعنی بیکار ہے) اور پھر دید بھی وہ معتبر ہے جو محبوب کی دید ہو اور جب محبوب کی دید نہ ہو تو اُس سے نابینا بہتر ہے اور محبوب بھی جو باقی نہ ہو وہ دور ہی بہتر ہے (پس مطلوب وہ معرفت ہوئی جو محبوب حقیقی باقی کے ساتھ متعلق ہو)

چون رسولِ روم این الفاظ تر	در سماع آورد شد مشتاق تر
دیده را بر جستنِ عمرؓ گماشت	رخت را و اسپ را ضائع گذاشت
هر طرف اندر پے آن مردِ کار	می شدی پرسان او دیوانہ وار
کاین چنین مردے بود اندر جهان	وز جهان مانند جان باشد نهان
جست او را تاش چون بندہ شود	لاجرم جوینده یابنده شود

یعنی جب قاصد رومی نے یہ الفاظِ تر (در عمرؓ را قصر جان روشنی ست الخ) سنے تو آپ کی زیارت کا زیادہ مشتاق ہوا اور اپنی آنکھ کو خاص آپکی تلاش کے لیے مقرر کر دیا اور اسباب و سواری کو یون ہی بے قید چھوڑ دیا (اور اُس کے گم ہونے کی بھی پروانہ کی) اور چارون طرف اُس کام کے آدمی (یعنی حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ) کی تلاش میں پوچھتا ہوا دیوانہ کی طرح پھرتا تھا اور دل میں کہتا تھا کہ (حیرت ہی) دنیا میں ایسا شخص موجود ہو اور پھر اُنکا حال خلائق سے مخفی ہو جس طرح روح مخفی ہوتی ہے اور وہ اس لیے ڈھونڈھتا پھرتا تھا کہ آپ کا غلام بن جاوے آخر تلاش کرنے والے کو مطلوب مل ہی جاتا ہے)

یافتن رسول امیر المؤمنین عمر را رضی اللہ تعالیٰ عنہ خفتہ در زیر درختِ خرما

دید اعرابی زنے او را دخیل	گفت عمرؓ نک بزیر آن نخیل
زیر خرما بُن ز خلقان او جُدا	زیر سایہ خفتہ بین سایہ خدا
آمد او آنجا و از دور ایستاد	مر عمر را دید و در لرزہ فتاد
ہیبتے زان خفتہ آمد بر رسول	حالتے خوش کرد بر جانش نزول
مهر و ہیبت ہست ضدِ ہمدگر	این دو ضد را جمع دید اندر جگر

(دخیل در قوم آنست کہ نباشد از ان قوم و داخل شود دران قوم و اینجا مراد نو آیندہ است عمر بضرورتِ شعری مشدد خواندہ می شود) یعنی ایک اعرابی کی عورت نے اُس شخص کو نو وارد مسافر دیکھ کر کہا کہ دیکھو حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ اُس درخت خرما کے نیچے سب خلق سے علٰحدہ تشریف رکھتے ہیں اُس سایۂ خدا کو سایۂ درخت کے نیچے سوتا ہوا دیکھو غرض وہ قاصد وہاں آیا اور دور کھڑا ہو گیا حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا دیکھنا تھا کہ اُسکے بدن پر لرزہ طاری ہو گیا اور اُس خفتہ کی ایک ہیبت اُس قاصد پر چھا گئی اور اُس کے باطن

مین ایک عمدہ حالت نے نزول کیا باوجودیکہ محبت اور ہیبت (ایک اعتبار سے) باہم گر ضد ہین (کیونکہ محبت سے تقاضاے قرب پیدا ہوتا ہے اور ہیبت سے تقاضاے بُعد) مگر اُسنے ان دونون ضدون کو باطن مین (مختلف اعتبار سے) مجتمع پایا (کہ وہ ہیبت عظمت کی تھی نہ خوفِ ضرر کی)۔

گفت با خود من شہان را دیدہ ام
پیش سُلطانان مہ و بگزیدہ ام

از شہانم ہیبت و ترسے نبود
ہیبتِ این مرد ہوشم را ربود

رفتہ ام در بیشۂ شیر و پلنگ
روے من زیشان نگردانید رنگ

بس شدستم در مصاف و کارزار
ہمچو شیر آن دم کہ باشد کارزار

بسکہ خوردم بس زدم زخمِ گران
دل قوی تر بودہ ام از دیگران

بے سلاح این مرد خفتہ بر زمین
من بہفت اندام لرزان چیست این

ہیبتِ حق ست این از خلق نیست
ہیبتِ این مردِ صاحب دلق نیست

ہر کہ ترسید از حق و تقویٰ گزید
ترسد از وی جن و انس و ہر کہ دید

اندرین فکرت بحرمت دست بست
بعد یک ساعت عمر از خواب جست

(ہفت اندام مصداقش از اعضاے ظاہری سر و سینہ و پشت و دو دست و دو پاے باشد۔ و از اعضاے باطنی دماغ و دل و جگر و سپر زو شش و زہرہ و معدہ و نزد بعضے گردہ بجاے معدہ و در ہر دو حال کنایت از تمام بدن) یعنی وہ اپنے دل مین (متعجب ہوکر) کہنے لگا کہ مین نے بہت سے بادشاہ دیکھے ہین اور جلیل القدر بادشاہون کے سامنے مقرب و مقبول رہا ہون باوجود اسکے بادشاہون سے مجھکو کبھی خوف نہین معلوم ہوا مگر اس شخص کی ہیبت نے میرے ہوش گم کردیے بارہا شیر و پلنگ کے بیشون مین جانے کا اتفاق ہوا مگر کبھی چہرہ کا رنگ تک نہین بدلا اسی طرح بہتیرے معرکون مین شرکت ہوئی لیکن اس طرح قوی دل رہا جیسے شدت و مصیبت کے وقت شیر رہتا ہے اور اُن معرکون مین بہت سے زخم کھائے بھی مارے بھی مگر اورون سے زیادہ مضبوط رہا (یہ تو میری قوت قلب کی کیفیت ہے مگر) یہ شخص بالکل نہتا زمین پر پڑا سو رہا ہے اور میرا تمام بدن کانپا جاتا ہے (اس سے ثابت ہوتا ہے کہ) بلاشبہہ یہ ہیبت حق ہے ہیبت خلق نہین ہے اور یہ ہیبت اس صاحب دلق کی نہین ہے واقعی جو اللہ تعالیٰ سے ڈرتا ہے اور تقویٰ اختیار کرتا ہے اُس سے تمام جن و انس اور جو دیکھتا ہے ڈرنے لگتے ہین غرض اسی فکر مین تعظیم کے ساتھ دست بستہ کھڑا ہو گیا اور ایک ساعت کے بعد حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ خواب سے اُٹھے۔

کرد خدمت مر عمر را و سلام
گفت پیغمبر سلام آنگہ کلام

پس علیکش گفت و او را پیش خواند
ایمنش کرد و بہ پیش خود نشاند

ہر کہ ترسد مر ورا ایمن کنند
مر دلِ ترسندہ را ساکن کنند

لاتخافوا هست نزل خائفان	هست درخور از براے خائف آن
آنکه خوفش نیست چون گوئی ترس	درس چه دہی نیست او محتاج درس

(یعنی جب عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سوتے سے جاگے تو اُس قاصد نے آپکو سلام کیا اور حکم شرعی یہی ہے کہ پہلے سلام کرو پھر کلام کرو آپنے اُسکو وعلیکم السلام کہا اور اپنے پاس بلایا اور اُسکو مطمئن کرکے اپنے روبرو بٹھلایا (اب مولانا فرماتے ہین کہ جس طرح اُسکے ڈرنے کی وجہ سے اُسکو بے خوف کیا گیا اسی طرح) جو شخص ڈرتا ہے اُسکو بے خوف کیا کرتے ہین اور اُسکے دلکو سکون دیتے ہین لاتخافوا اہل خوف کی مہمانی ہوتی ہے (اشارہ ہے لاتخافوا ولا تحزنوا وابشروا بالجنۃ کی طرف) اور خائف کے حال کے مناسب بھی یہی ہے کیونکہ جسکو پہلے ہی سے خوف نہو اُسکو یہ کیونکر کہا جا سکتا ہے کہ خوف مت کرو کہ محض عبث ہے) اُسکو (خوف کا) درس کیا دوگے کہ وُہ اس درس کا محتاج نہین ہے (بلکہ ایسے شخص کو لاتفرح کہا جاتا ہے کذا قال مرشدی رحمہ اللہ تعالیٰ مقصود یہ ہوا کہ اگر آخرت مین مامون مطمئن ہونا چاہتے ہو تو دنیا مین خدای تعالیٰ سے خوب ڈرو اور تقویٰ اختیار کرو۔

آن دل از جا رفتہ را دلشاد کرد	خاطر ویرانش را آباد کرد
بعد ازان گفتش سخنہاے دقیق	وز صفات پاک حق نعم الرفیق
وز نوازشہاے حق ابدال را	تا بداند او مقام و حال را

یعنی اُس قاصد کو جو (بوجہ ہیبت کے) از جا رفتہ ہو رہا تھا دلشاد فرمایا اور اُسکی خاطر ویران کو آباد کیا اور اُسکے بعد اُس سے باریک باتین فرمائین اور خداے پاک کی صفات کا بیان کیا اور ابدال (یعنی مطلق اولیاء اللہ) پر جو حق تعالےٰ کی نوازشین ہین اُنکو بیان فرمایا تاکہ اُسکو حالات و مقامات کی اطلاع ہو جاوے (یہ بیان قالی تھا یا حالی یعنی آپ کی فیض سے یہ امور اوسپر منکشف ہوگئے اور وہ خود ان احوال و مقامات سے متصف کذا قال مرشدی رحمہ اللہ تعالیٰ- مین کہتا ہون کہ ظاہر احتمال ثانی ہے کیونکہ حضرات صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے ایسے امور کا تذکرہ منقول نہین اسی طرح مضامین آیندہ کو سمجھو۔

حال چون جلوہ است زان زیبا عروس	وین مقام آن خلوت آمد با عروس
جلوہ بیند شاہ و غیر شاہ نیز	وقت خلوت نیست جز شاہ عزیز
جلوہ کردہ عام و خاصان را عروس	خلوت اندر شاہ باشد با عروس
ہست بسیار اہل حال از صوفیان	نادرست اہل مقام اندر میان

(مولانا حال و مقام کی تحقیق فرماتے ہین مگر شرح اشعار سے پہلے سمجھ لینا چاہیے کہ اصطلاح صوفیہ مین مقام اُس صفت باطنی کو کہتے ہین جو کسب و ریاضت و قصد سے حاصل کی ہو جیسے توکل و تواضع و صبر وغیرہ اور حال اوس وارد قلبی کو کہتے ہین جو بلا اختیار پیدا ہو گیا ہو جیسے شوق و وجد و استغراق وغیرہ چنانچہ مشہور ہے اَلْمَقَامَاتُ مَکَاسِبُ وَالْاَحْوَالُ مَوَاھِبُ- اور مقام کو اکثر ثبات و دوام ہوتا ہے اور حال اکثر بعد چندے زائل ہو جاتا ہے

اور نیز مقام کے آثار عوام سے مخفی رہتے ہین اور اوسکا معاملہ محض اللہ تعالی سے ہوتا ہے بخلاف حال کے کہ اکثر خلق پر بھی اُسکا ظہور ہو جاتا ہی مولانا اسی مضمون کو فرماتے ہین کہ) حال کی تو ایسی مثال ہی جیسے عروس کا جلوہ ہوتا ہے اور مقام کی مثال ایسی ہے جیسے عروس کے ساتھ خلوت ہوتی ہے۔ جلوہ تو خود بادشاہ بھی دیکھتا ہی جسکی وہ عروس ہے) اور دوسرے لوگ بھی دیکھتے ہین۔ اور خلوت کے وقت بجز بادشاہ کے کوئی بھی نہین ہوتا پس جلوہ تو عروس سب عام و خاص کے روبرو کرتی ہے اور خلوت کے اندر صرف بادشاہ ہی عروس کے پاس ہوتا ہے (پس جسطرح جلوہ کا ظہور عام ہے اسیطرح حال کا ظہور عام ہے اور جسطرح خلوت مین صرف بادشاہ سے معاملہ پڑتا ہے اسیطرح مقام کا معاملہ عوام سے مخفی صرف اللہ تعالےٰ کے ساتھ ہے) اور صوفیون مین اہل حال تو بہت ہین اور اہل مقام بہت کم ہوتے ہین (جس طرح اہل جلوت بہت ہوتے ہین اور اہل خلوت ایک ہی ہوتا ہے مقصود مولانا کا تنبیہ کرنا ہے طالب کو کہ اہل حال کو کامل سمجھنا نہ چاہیے جیسا عوام کی حالت و عادت ہے بلکہ اہل مقام کو ڈھونڈھنا چاہیے۔

از منازلہاے جانش یاد داد
وز سفرہاے روانش یاد داد

وز زمانے کز زمان خالی بدست
وز مقام قدس کا جلالی بدست

وز ہواے کاندرو سیمرغ روح
پیش ازین دیدست پرواز و فتوح

ہر یکے پروازش از آفاق بیش
وز امید و نہمت مشتاق بیش

(نہمت حرص و اشتیاق۔ یہان سے عود ہے قصہ کیطرف۔ یعنی حضرت عمر رضی اللہ تعالی عنہ نے اوس قاصد کے سامنے روح کے منازل و سفر کا ذکر فرمایا (منازل یہی ہین کہ اول روح مجرد محض تھی پھر عالم مثال سے متعلق ہوئی پھر ناسوت سے متعلق ہوئی) اور اوس حالت کا ذکر کیا جو زمانہ سے خالی تھا (کیونکہ زمانہ مخلوق اور حادث ہی ضرور اس سے پہلے ایک حالت تھی اور اسکو حالت زمانہ کہدینا مجاز ہے) اور اس مقام قدس کا بیان کیا جو کہ اجلالی ہے (اس سے مراد جبروت یعنی مرتبہ صفات الٰہیہ ہے یہ گویا تفسیر ہے مصرعہ اولی سے ۵ وز زمانے کز زمان خالی بدست کی مطلب دونون شعرون سے یہ نکلا کہ صفات روح اور صفات حق کے اسرار بیان کیے) اور اُس ہوا کا بیان کیا کہ اسمین سیمرغ روح نے اسکے قبل پرواز یعنے عروج اور فتوح یعنی انبساط دیکھا ہے (مراد اس سے مرتبہ تجرد روح کا ہے کہ بوجہ تجرد کے اُسکو عروج ہی عروج تھا اور تعلق جسم سے آزاد اور پاک تھی) اوسکا ہر پرواز تمام آفاق سے بڑھ کر تھا اور عاشق مشتاق کی امنگین اور شوق کیسا کچھ بلند ہوتا ہے اس سے بھی بڑھکر اوس کا پرواز تھا (یہ عروج محبت و معرفت الٰہی مین تھا جسکو بوجہ عدم مانع کے روز بروز ترقی تھی۔

چون عمر اغیار رو را یار یافت
جان او را طالب اسرار یافت

شیخ کامل بود و طالب مشتہی
مرد چابک بود و مرکب درگہی

دید آن مرشد کہ او ارشاد داشت
تخم پاک اندر زمین پاک کاشت

(مصرعۂ اولیٰ چون عمر شرط است۔ (مصرعۂ (خیر تخم پاک جز از مصاریع در میان معطوف بر شرط بحذف عاطف۔ در گہی
مرکب کہ با سامان وزین پہ تہیہ سواری نگاہ دارند کنایہ از مستعد (یعنی حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اوس غبار
صورت کو دیکھا ہی مین (جنبی تھا) یار پایا (کہ مناسبت باطنی رکھتا تھا) اور اوسکی جان کو طالب اسرار پایا پس شیخ بھی
کامل تھے اور طالب راغب تھا اور یسی مثال تھی جیسے مرد سوار چابک ہو اور سواری عمدہ ہو تو سوار ہونے کی ہی دیر
ہوتی ہے، اور مرشد کامل (یعنی حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ) نے دیکھا کہ اس مین استعداد ارشاد حقائق کی ہے اسلیے
عمدہ زمین (قلب قاصد) مین عمدہ تخم (اسرار) کا بو دیا (حاصل یہ ہوا کہ القاے اسرار و افاضۂ انوار کے لیے دوام
شرط ہین مفید یعنی شیخ کا کامل و قوی الفعل ہونا اور مستفید یعنی طالب کا منفعل یعنی قابل و قوی الاستعداد ہونا
سو یہان دونون شرطین جمع تھین اسلیے خوب فیضان واقع ہوا۔

سوال کردن رسول از امیر المومنین عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ

مرد گفتش کای امیر المؤمنین — جان ز بالا چون در آمد بر زمین
مرغ بے اندازہ چون شد در قفص — گفت حق بر جان فسون خواند و قصص
بر عدمہا کان ندارد چشم و گوش — چون فسون خواند ہمی آید بجوش
از فسون او عدمہا زود زود — خوش معلق مے زند سوے وجود
باز بر موجود افسونے چو خواند — زود او را در عدم دو اسپہ راند

یعنی اوس شخص نے آپسے سوال کیا کہ روح عالم بالا (یعنی عالم امر) سے زمین (عالم سفلی یعنی عالم خلق) پر کس طرح
آگئی (یعنی مجرد کو جسم مادی سے کیسے تعلق ہو گیا حالانکہ دونون مین مناسبت نہین) اور یہ طائر غیر مقداری (کیونکہ
عالم امر مقدار سے منزہ ہے) قید (جسم) مین کیسے آگیا آپ نے فرمایا کہ حق تعالیٰ نے روح پر افسون و قصہ پڑھ دیا (مراد
اس افسون سے کلمۂ کن ہے خلاصہ جواب کا یہ ہوا کہ تعلق روح کا جسم کے ساتھ تکوینی و اضطراری ہے اور وہ
مناسبت پر موقوف نہین قصدی اور اختیاری نہین جسمین مناسبت کی ضرورت ہوتی ہے آگے اس کلمۂ کن اور قضا
خداوندی کے تصرفات و تاثیرات کا بیان ہے کہ) معدوم چیزون پر جن کے آنکھ کان بھی نہین ہین جب
حق تعالیٰ وہ افسون پڑھ دیتے ہین تو وہ جوش مین آکر اوس افسون کے اثر سے جلدی جلدی اُچھلتے کودتے
(یعنی بلا کراہت بحالت وجد وجود مین آجاتی ہین (کلمۂ کن سے معدومات کا موجود ہونا ظاہر ہے) پھر موجودات
پر وہی افسون جہان پڑھا اور فوراً عدم کی طرف راہی ہوے (جیسے دو گھوڑون والا جلدی چلتا ہی یہ تصرف
تو تمام کائنات کے لیے عام اور مشترک ہے اور بعضے تصرفات خاص خاص ہین جو ہر شئے مین مختلف ہین۔
اوس کا بیان فرماتے ہین۔

گفت در گوش گل و خندانش کرد — گفت با سنگ و عقیق کانش کرد

گفت با جسم آیتے تا جان شد او — گفت با خورشید تا رخشان شد او
باز در گوشش دمد نکتہ مخوف — در رخ خورشید افتد صد کسوف
گفت با نے تا کہ شکر گشت او — گفت با آبے و گوہر گشت او
تا بگوش ابر آن گویا چہ خواند — کو چو مشک از دیدۂ خود اشک راند
تا بگوش خاک حق چہ خواندہ است — کو مراقب گشت و خامش ماندہ است

مخوف بمعنی مخوف منہ۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے گوش گل میں وہ افسون کہدیا اور اوسکو خندان کردیا (کیونکہ اوسکا خندان ہونا بحکم تکوینی خداوندی سے ہے اسیطرح باقی اُمور آیندہ) اور وہ افسون پتھر سے فرمادیا اور اوسکو عقیق کان بنادیا جسم (بے روح) سے کوئی بات کہدی جس سے وہ جان (دار) بنگیا اور خورشید سے کچھ کہدیا جس سے وہ رخشان ہوگیا پھر (دوسرے وقت) اوسکے کان میں ایک خوفناک نکتہ پھونک دیتے ہیں جس سے خورشید بے نور ہوجاتا ہے۔ وہ بات نے سے فرمادی جس سے وہ (نے) شکر ہوگیا۔ پانی سے کہدیا جس سے وہ موتی بن گیا ابر کے کان میں اوس متکلم (جل شانہ) نے کیا چیز پڑھدی ہے جس سے وہ مشک کی طرح اشک ریز ہوگیا۔ زمین کے کان میں کوئی ایسی بات فرمادی جس سے وہ مراقب درویش کی طرح خاموش رہ گئی۔

در تردد ہر کہ او آشفتہ است — حق بگوش او معما گفتہ است
تا کند محبوسش اندر دو گمان — آن کنم کان گفت یا خود ضد آن
ہم ز حق ترجیح یابد یک طرف — زان دو یک را برگزیند زان کنف
گر نخواہی در تردد ہوش جان — کم فشار این پنبہ اندر گوش جان
تا کنی فہم آن معماہاش را — تا کنی ادراک رمز و فاش را
پس محل وحی گردد گوش جان — وحی چہ بود گفتن از حس نہان
گوش جان و چشم جان جز این حس ست — گوش عقل و گوش حس زین مفلس ست

(یہاں بھی حق تعالیٰ کے ایک تصرف کا بیان ہے) یعنی جو شخص کسی تردد میں پریشان ہو رہا ہے (گویا) حقتعالےٰ نے اسکے کان میں کوئی معما کہدیا ہے (یعنی اوس امر کی دونوں جانبین مساوی درجہ میں اوسکے ذہن میں القا کردی ہیں اس سے تردد میں گرفتار ہوگیا جیسے معما سننے والا احتمالات مختلفہ میں پریشان ہوجاتا ہے اور اس لقار کی حکمت یہ ہوتی ہے) تاکہ اوس شخص کو دو گمانوں میں محبوس کردیں کہ اوسطرح کروں جو فلانے نے کہا ہے یا اسکے خلاف کروں بعد اسکے اگر ایک جانب کو ترجیح ہوجاتی ہے وہ بھی جانب حق تعالیٰ سے ہی کہ اون دونوں شقوں میں سے ایک شق کو جس کنارہ پر ہو اختیار کرلیتا ہے (اب آگے مولانا بمناسبت لفظ تردد کے دوسرے مضمون کی طرف انتقال فرماتے ہیں کہ) اگر تم اپنے باطن کو ترددات (جہل وحجاب) میں رکھنا نہ چاہو تو اس پنبہ (التفات بماسوی اللہ) کو گوش باطن میں مت بھرو تاکہ تم حق تعالیٰ کے اسرار کو سمجھنے لگو اور سب خفی وجلی

(حقائق) پر مطلع ہونے لگو یں گوشِ باطنی محل وحی (یعنی الہام) ہونے لگے (چنانچہ خود تفسیر فرماتے ہیں کہ وحی سے مراد یہی حواس باطنی سے کلام ہونے لگتا ہے (آگے حواس باطنی کا اثبات فرماتے ہیں کہ) باطن کے چشم وگوش ان حواس ظاہری کے علاوہ ہیں اور اس ظاہری عقل وحواس کے کان اون حقائق سے بے بہرہ ہیں۔

لفظ جبرم عشق را بے صبر کرد	وانکہ عاشق نیست حبس جبر کرد
این معیت باحق ست و جبر نیست	این تجلی مہ است و ابر نیست
ور بود این جبر - جبر عامہ نیست	جبر آن امارہ خود کامہ نیست

(جبر بے اختیاری میم در جبرم مضاف الیہ عشق۔ یہاں سے انتقال ہے دوسرے مضمون کی طرف اوپر کے اشعار میں بیان تھا تصرفاتِ قدرتِ الٰہیہ کا جس سے مخلوقات کا اون تصرفات میں بے اختیار ہونا ثابت ہوتا ہے اسی بے اختیاری کو لفظ جبر سے تعبیر فرمایا ہے مطلب یہ ہے کہ اس بے اختیاری (مخلوقات) کے مضمون نے میری کیفیت عشقیہ کو بے تاب کردیا اور اوسکو جوش میں لے آیا کیونکہ اس سے اپنے عاجز و درماندہ ہونے اور محبوبِ حقیقی کے مختار مطلق ہونے کا استحضار ہوگیا جس سے کیفیتِ عشقیہ جوشزن ہوگئی کیونکہ معرفت سے عشق بڑھتا ہے) اور جو شخص صاحبِ عشق نہیں (اور طاعت سے بھاگنے کا بہانہ ڈھونڈھتا ہے) اُسکو (اس مضمون نے) محبوس جبر (متعارف) کردیا اور وہ اس مضمون سے بوجہ اپنی کج فہمی کے یہ سمجھا کہ جب سب مخلوق بے اختیار ہیں تو میں بھی معاصی وشہوت پرستی میں مجبور ہوں اور یہ سمجھ کر مبتلاے عقیدۂ فاسدہ ہوگیا حالانکہ اللہ تعالیٰ کے مختار مطلق ہونے سے عبد کے اختیار کی مطلقاً نفی لازم نہیں آتی بلکہ اختیارِ تام وقدرتِ مستقلہ کی نفی لازم آتی ہے اور توجہ امر ونہی اوسپر موقوف نہیں بلکہ اختیارِ ضعیف بھی کافی ہے جسکو علماے اصول وکلام نے صحت اسباب و سلامت آلات سے تعبیر کیا ہے) اور ایسی بے اختیاری (کا اعتقاد جس کا اوپر ذکر ہوا ہے واقع میں معیت بحق (کا اعتقاد) ہے (کہ اس سے استحضار عموم تصرف الٰہی کا ہوتا ہے اور حقیقت معیت کی یہی استحضار ہے) اور (یہ اعتقاد مذکور) جبر نہیں (جس کا اعتقاد مذموم ہے) اور یہ (اعتقاد مذکور اپنے حق اور نورانی ہونے میں مثل تجلی ماہ ہے) تاریک وباطل ہونے میں مثل ابر نہیں ہے اور اگر اسکو جبر ہی کے عنوان سے تعبیر کیا جاوے تب بھی یہ عوام کا جبر نہیں ہے اور نفس امارہ خود غرض کا جبر نہیں ہے (جس سے عوام الناس ونفس طاعت میں حیلہ جوئی کیا کرتا ہی خلاصہ یہ کہ یہ جبر مذموم نہیں بلکہ جبر محمود ہے جو واقع میں جبر نہیں محض مجازاً اسپر لفظ جبر بول دیا جاتا ہے۔

جبر را ایشان شناسند اے پسر	کہ خدا بکشاد شان در دل نظر
غیب و آئندہ بر ایشان گشت فاش	ذکر ماضی پیش ایشان گشت لاش
اختیار و جبر ایشان دیگر ست	قطرہا اندر صدفہا گوہر ست
ہست بیرون قطرۂ خرد و بزرگ	در صدف دُرہاے خرد ست و سترگ
طبع نافِ آہو ست آن قوم را	از برون خون و ز درون شان مشکہا

تو مگو کاین نافہ بیرون خون بود — خود بود در ناف مشکین چون شود

تو مگو کاین مس برون بُد محتقر — در دلِ اکسیر چون گشت ست زر

اختیار و جبر در تو بُد خیال — چون در ایشان رفت شُد نور جلال

نان چو در سفرہ است آن باشد جماد — در تنِ مردم شود او روح شاد

در دلِ سفرہ نگردد مستحیل — مستحیلش جان کند از سلسبیل

یہانسے اُسی جبر محمود کا بیان ہی کہ اس جبر کو وہی حضرات پہچانتے ہین جنکی نظر باطن مین اللہ تعالیٰ نے کشادہ کر رکھی ہے (اور اوس نظر باطن کیوجہ سے) بہت سے مخفیات اور آیندہ امور اُنپر منکشف ہوگئے ہین بعضے بذریعۂ تعلیم شریعت کے بعضے الہام و ذوق سے) اور جو اشیاء گذر جانے والی یعنی فنا ہوجانے والی ہین اُن کا ذکر اُن حضرات کے رُوبرو محض لاشے (یعنی ناقابل التفات) ہوگیا ہے (یعنی طلب مقصود حقیقی مین سرگرم ہین دنیا و مافیہا اُنکے نزدیک بے قدر ہے وفسر الماضی بالفانی مرشدی قدس اللہ تعالیٰ سرہ) ایسے حضرات کا جبر و اختیار بھی اور ہی طرح کا ہے (عوام کا سا نہین کیونکہ عوام مین جو بد اعتقاد ہین اُنکے جبر و اختیار کا بدعت اور مذموم ہونا تو ظاہر ہی ہے اہلِ حق کا اعتقاد یقیناً اُنکے مماثل نہین اور جو اون مین خوش اعتقاد ہین اونکا جبر و اختیار گو درجۂ توسط مین ہے اور حق ہے مگر صرف مرتبۂ علم مین ہے اوسکے ساتھ حال نہین ہے بخلاف حضرات عارفین کے کہ اپنے عجز اور حق سبحانہ وتعالیٰ کی قدرت کا اُنکے قلب پر استحضار بھی ہے اسکے بعد دیتا ئیداس مضمون کے کہ ان حضرات کا جبر و اختیار اور طرح کا ہے چند مثالین اسکی بیان فرماتے ہین کہ ایک ہی شئے ایک محل مین ایک صفت پر ہو دوسرے محل مین دوسری شان کی ہوجاوے) مثال اول قطرے صدف مین موتی بن جاتے ہین صدف کے باہر تو چھوٹے بڑے قطرے ہوتے ہین اور صدف مین وہی چھوٹے بڑے موتی ہوجاتے ہین مثال ثانی اس قوم عارفین کی خاصیت ناف آہوے مشک کی سی ہے کہ ظاہراً تو خون ہوتا ہے اور باطناً مشک ہوتا ہے سو تم (تعجباً وانکاراً) یون مت کہو کہ یہ نافہ تو ظاہراً خون ہوتا ہے تو ناف مین رہکر مشک کیسے ہوجاتا ہے مثال ثالث اسیطرح یون مت کہو کہ یہ تانبا باہر تو حقیر و کم قیمت تھا اکسیر کے اندر جاکر سونا کیونکر بن گیا (کیونکہ جب یہ امور واقع ہین تو انکار و تعجب کی کب گنجائش ہے اسی طرح) اختیار اور جبر (کو سمجھو کہ) تمہارے اندر تو محض ایک خیال تھا (خواہ خیال باطل ہو جیسا مبتدعین کا عقیدہ ہے خواہ خیال صحیح ہو مگر ذوق وحال سے خالی ہے) جب وہ جبر و اختیار اون عارفین مین پہونچا تو نور جلال بن گیا (کہ اعتقاداً بھی حق ہے اور حال وذوق کے ساتھ بھی مقرون ہے) مثال رابع روٹی جسوقت دستارخوان مین ہوتی ہے جامد محض ہوتی ہے (کہ اوسمین مادۂ حیات نہین ہوتا) اور آدمی کے بدن مین پہونچکر وہ جان تازہ بن جاتی ہے (کیونکہ وہ روٹی ہضم ہوکر اوس سے بخار لطیف بنتا ہی جو مادۂ حیات بدن انسانی ہے) دیکھو دستارخوان کے اندر وہ اپنی حالت نہین بدلتی مگر روح حیوانی جو پہلے سے بدن مین موجود ہے) اپنی قوت سے جو (حیات بخشی مین) مثل سلسبیل چشمۂ جنت کے ہے اوسکی حالت بدل دیتی ہے۔

قوتِ جان ست این ای راست خوان　　تا چہ باشد قوتِ آن جانِ جان
نانست قوتِ تن ولیکن درنگر　　تا کہ قوت جان چہ باشد اے پسر
گوشت پارہ آدمی از زورِ جان　　می شگافد کوہ را با بحر و کان
زورِ جانِ کوہکن شق الحجر　　زورِ جانِ جان در انشق القمر
گر گشاید دل سر انبان راز　　جان بسوے عرش سازد ترکتاز
در زبان گوید ز اسرارِ نہان　　آتش افروزد بسوزد این جہان

(ان اشعار مین رجوع ہے اوس مطلب کی طرف جسکی تائید مین امثلہ مذکورہ لائے ہین) فرماتے ہین کہ یہ دروٹی کا مستحیل کردینا، تو روحِ حیوانی کی قوت ہے سو جانِ جان (یعنی روحِ انسانی جو روحِ حیوانی کا بھی مغز اور اوس سے افضل ہے اوس) کی قوت کیا کچھ ہوگی (اِس لیے عوام کے علوم و اعمال جب عارفین مین جاتے ہین جنمین روحِ انسانی کے آثار زیادہ کامل ہوتے ہین تو تعجب مت کرو اگر وہ علوم و اعمال وہان جا کر دوسرا رنگ کمال کا پیدا کرلین اسلیے کہا گیا ہے کہ ؎ اختیار و جبر ایشان دیگرست + آگے روحِ حیوانی و روحِ انسانی کی قوت کے تفاوت کی توضیح کیلیے اُسکی ایک وجہ بیان فرماتے ہین کہ) بدن (جسکی حیات روحِ حیوانی سے ہی اُس) کی غذا تو روٹی ہے لیکن غور کرو کہ روحِ انسانی کی غذا کیا ہوگی (یعنی وہ علوم و معارف ہین جب دونون کی غذا اون مین تفاوت ہے اور غذا ہی سے قوت پیدا ہوتی ہے تو ضرور دونون کی قوت مین بھی تفاوت ہوگا پس روحِ حیوانی کا تصرف اپنی غذا مین ہوتا ہے کہ جماد سے روح کردیتی ہے اور روحِ انسانی کا تصرف کمالات علمیہ و عملیہ مین ہوگا کہ ناقص سے کامل بنادیتی ہے آگے بھی اسی تفاوت کی تائید و توضیح ہے کہ) آدمی جو گوشت کا ایک لوتھڑا ہے روحِ حیوانی کے زور سے پہاڑ کو اور دریا و کان کو چیر پھاڑ ڈالتا ہے (جیسے فرہاد کا قصہ مشہور ہے اور صنعتون سے بھی اِن چیزون مین تصرف ہوا کرتا ہے کہ پہاڑ سے نہرین نکالی جاتی ہین اوسکے اندر راہین بنائی جاتی ہین دریا سے موتی کان سے چاندی سونا نکالتے ہین اور یہ سب تدابیر معاش بقاءِ روحِ حیوانی کے لیے ہین گویا یہ اُسیکے تصرفات ہین) پس کوہکن کی روحِ حیوانی کا زور یہ ہے کہ پتھر کو پارہ پارہ کردیتا ہے اور جانِ جان یعنی روحِ انسانی کی قوت یہ ہے کہ قمر کو دو پارہ کردیا (جیسا کہ احادیث مین حضور کا معجزہ شق القمر کا وارد ہے اور معجزہ سے غرض اصلی ہدایت خلق ہے جسکا حاصل افاضۂ علوم و اعمال ہے پس روحِ انسانی کا تصرف علوم و اعمال مین ثابت ہوگیا جب دوسرون کے علوم و اعمال مین یہ تصرف ہے تو اپنے علوم و اعمال مین زیادہ قوی ہوگا اس سے بھی تائید ہوئی ؎ اختیار و جبر ایشان دیگرست + کی اور نیز تصرف علویات مین خارج ہے قدرت روحِ حیوانی سے اِس اعتبار سے بھی روحِ انسانی کا اقوی فی التصرف ہونا ثابت ہوا آگے ارشاد فرماتے ہین کہ روحِ انسانی کے تصرفات قالی نہین حالی ہین سو) اگر کسی کا قلب انبان راز کا منھ کھول لے۔ (یعنی ذوق و کشف سے اوسپر مطلع ہوجاوے) تو روح عرش کی طرف عروج کرنے لگے (یعنی تصرفات کاملین کی حقیقت منکشف ہونے سے معرفت و بصیرت مین ترقی ہو) اور اگر زبان اُن اسرارِ نہان کو ظاہر کرنے لگے تو (ضلالت کی) آگ سُلگ کر

فوراً اس عالم کو تباہ کر دے) کیونکہ سمجھ مین آوے نہین اس لیے غلط فہمی سے گمراہی پھیل جاوے اور وہ سبب فسادِ عالم کا ہو اسلیے زیادہ بیان نہین کیا گیا اجمال پر اکتفا کیا گیا۔

اضافت کردنِ آدم ؑ آن زلت را بخویشتن کہ ربّنا ظلمنا و اضافت کردن ابلیس گناہ خود را بحق کہ ربّ بما اغویتنی

یہ مرتبط ہے اُس مضمون سے سہ اختیار و جبر ایشان دیگرست ٭ چنانچہ اس قصہ سے ظاہر ہے کہ ابلیس تو جبری محض بنگیا کہ اغوا کی اسناد سے اپنے کو بالکل بے تعلق کر دیا اور حضرت آدم علیہ السلام نے باوجود اس اعتقاد کے کہ خالق جمیع افعال کے اللہ تعالیٰ ہین تاہم اسناد ظلم کی مرتبۂ کسب مین اپنی جانب فرمائی اور یہی ہے توسط بین الجبر المحض والقدر المحض چنانچہ اسنادِ مذکور آیۂ ربنا ظلمنا مین مذکور ہے اور اعتقادِ مذکور حدیث محاجۂ موسیٰ علیہ السلام مین مروی ہے مولانا قصہ سے پہلے اس توسط کی تحقیق فرماتے ہین۔

اگر ذِ حق و کردِ ما ہر دو بہ بین	کرد ما را ہست دان پیداست این
گر نباشد فعل خلق اندر میان	پس مگو کس را چرا کردی چنان
خلق حق افعالِ ما را موجدست	فعل ما آثارِ خلق ایزدست
لیک ہست آن فعل ما مختارِ ما	زو جزا گہ نورِ ما گہ نارِ ما

دکرد بمعنی فعل ہست موجود خلق در فعل خلق بمعنی مخلوق۔ ودر خلق حق و آثار خلق بمعنے پیدا کردن) مطلب یہ کہ فعل حق کو اور ہمارے فعل کو دونون کو دیکھو اور ہمارے فعل کو بھی موجود سمجھو کہ اُسکا وجود بدیہی ہے (دلیل بداہت یہ ہے کہ) اگر مخلوق کا فعل درمیان مین نہو تو کسیکو یون مت کہا کرو کہ تمنے یہ کام اسطرح کیون کیا (آگے فعل حق اور فعل عبد کی تعیین اور اونمین جو باہم نسبت ہے اوسکا بیان ہے کہ) حق تعالیٰ کا فعل (کہ وہ خالقیت ہے) ہمارے افعال کا موجد ہے اور ہمارے افعال (کہ کسب ہے) خالقیت باری تعالیٰ کے آثار ہین لیکن وہ فعل ہمارا اختیاری ہے اور اُسی کے سبب جزا ملتی ہے کبھی نور (ثواب) کبھی نار (عذاب) غرض حق تعالیٰ خالق اور مختار مطلق ہین اور عبد کاسب مختار من وجہ ہے اس ارتباطِ مذکور کی بڑی عمدہ مثال یہ ہے کہ ایک بڑا بھاری پتھر ہے ایک حاکم نے اپنے حشم سے اعلان کر دیا کہ اس کا اُٹھانا جرم ہے اور کیسی سے بدون ہمارے ہاتھ لگائے اُٹھ بھی نہین سکتا اور جو بارادۂ اُٹھانے کے اسکو ہاتھ لگا دیگا ہم فوراً اُٹھوا دین گے اور اُسکو باعتبار قصد سے اُسکا اُٹھانا قرار دیکر جرم قائم کرینگے اس صورت مین ظاہر ہے کہ اُٹھانے والیکا زور کافی بھی نہین مگر اُٹھانے مین بے قصور بھی نہین اور اوٹھوا دینے مین اور پھر مجرم قرار دینے مین حاکم پر کوئی الزام بھی نہین یہ اٹھانا کسب ہے اور اُٹھوانا خلق ہے اور چونکہ خلق ہمیشہ متضمن مصالح و حکم کو ہوتا ہے اسلیے وہ مطلقاً خیر ہے گو ہم کو اون اسرار کا علم نہو کسب مین مفاسد بھی ہوتے ہین اس لیے وہ گاہے شر بھی ہوتا ہے۔

ناطقے یا حرف بیند یا غرض	کے شود یکدم محیطِ دو عرض

گر بمعنی رفت شد غافل ز حرف ... پیش و پس یک دم نه بیند ہیچ طرف

آن زمان که پیش بینی آن زمان ... تو پس خود کی بہ بینی این بدان

چون محیطِ حرف و معنی نیست جان ... چون بود جان خالق این ہر دوان

حق محیط جملہ آمد اے پسر ... واندارد کارش از کار دگر

گفت ایزد جانِ ما را مست کرد ... چونکہ نداند آنکہ را خود ہست کرد

(ان اشعار مین یہ بیان کرنا مقصود ہو کہ عبد خالق افعال نہین جو مبنی ہی دو مقدمون پر مقدمۂ اولی۔ عبد اپنے افعال کو علمًا محیط نہین۔ مقدمۂ ثانیہ۔ خالق اپنی مخلوق کو علمًا محیط ہوتا ہی نتیجہ عبد خالق افعال نہین۔ اول مقدمہ اولی کا بیان فرماتے ہین کہ) بولنے والا جب بولتا ہی یا تو صرف حروف و الفاظ کو دیکھتا ہی اور یا غرض و معنی کو دیکھتا ہی (یعنی چونکہ نفس ایک آن مین دو طرف متوجہ نہین ہو سکتا اسلیے اگر اسکی توجہ تام لفظ کی طرف ہو تو معنی کی طرف توجہ نہین ہو سکتی اسی طرح بالعکس) اور ایک آن مین (دفعۃً) دو عرض کو (کہ لفظ اور معنی ہین) محیط (علمًا) نہین ہو سکتا اگر معنی کی طرف (مثلًا) متوجہ ہوتا ہی تو لفظ سے غافل ہو جاتا ہے (اسکی مثال ایسی ہو کہ) آگے اور پیچھے ایک ہی آن مین نہین دیکھ سکتا جس وقت (مثلًا) آگے دیکھوگے اُس وقت پیچھے کب دیکھ سکتے ہو اسکو سمجھ لو (یہ تحقیق ہوئی مقدمۂ اولی کی) جب روح انسانی لفظ اور معنی کا (دفعۃً) احاطۂ (علمی) نہین کر سکتی تو وہ ان دونون کی خالق کب ہو سکتی ہے (اسمین اشارہ ہے مقدمۂ ثانیہ کی طرف اور تصریح ہی نتیجہ کی تقریر اُس مقدمہ کی یہ ہی کہ ایجاد اختیارًا موقوف ہی علم تام پر جو مراد ہی علمِ محیط سے اور عبد سے اُسکا منفی ہونا ثابت ہو چکا ہی پس عبد خالق بھی نہین ہی البتہ) حق تعالی جمیع اشیاء کو (علمًا) محیط ہین کہ اُنکو ایک کار دوسرے کار سے غافل نہین کرتا (سب کا علم دفعۃً ہوتا ہی پس خالق بھی وہی ہو سکتے ہین پس اُنھون نے جب پیدا کرنے کے لیے کلمۂ کن فرمایا تو) اللہ تعالی کے (اس کلمۂ کن کے) فرمانے نے ہمکو مست (مُسَخَّر قدرت) کر دیا (کہ ہم بلا اپنے اختیار کے موجود ہو گئے اور بھلا اُن کو ایسی اشیاء کا علم نہو گا جنکو خود پیدا کیا (یہ مضمون ہے اس آیت کا الا یعلم من خلق وھو اللطیف الخبیر اب بعد تحقیق عقیدۂ متوسط بین الجبر والقدر کے وہ قصہ سرخی کا لکھتے ہین)

گفت شیطان کہ بما اغویتنی ... کرد فعلِ خود نہان دیوِ دنی

گفت آدمؑ کہ ظلمنا نفسنا ... او ز فعلِ حق نہ بُد غافل چو ما

در گنہ او از ادب پنہانش کرد ... زان گنہ بر خود زدن او بر بخورد

بعد توبہ گفتش اے آدمؑ نہ من ... آفریدم در تو این جرم و محن

نے کہ تقدیر و قضاے من بُد آن ... چون بوقت عذر کردی آن نہان

گفت ترسیدم ادب نگذاشتم ... گفت من ہم پاس آنت داشتم

ہر کہ آرد حُرمت او حُرمت برد ... ہر کہ آرد قند لوزینہ خورد

طیبات از بہر کہ للطیبین	یار را خوش کن مرنجان و ببین

یعنی شیطان نے بما اغویتنی کہا جس مین اسناد اغوا کی اللہ تعالی کیطرف کی اور اپنے فعل کو ذکر کسب غوایت ہی پوشیدہ کیا اور حضرت آدم علیہ السلام نے کہا ظلمنا انفسنا جسمین نسبت ظلم کی اپنے نفس کیطرف کی، یہ بات نہین کہ وہ فعل حق سے کہ خلق ہے، غافل ہون جس طرح ہم اکثر امور مین اللہ تعالی کی خالقیت سے غافل ہو کر دعوی بگھارا کرتے ہین، مگر گناہ کے مقدمہ مین ادب کیوجہ سے فعل حق کو پنہان رکھا اور ذکر نہین کیا، اور اسی امر کی بدولت کہ گناہ کو اپنی طرف منسوب کیا نیک پھل بھی ملا کہ عفو و رفع درجات سے مشرف ہوے) جب توبہ قبول ہو چکی تو حق تعالی نے انسے فرمایا (شاید مولانا نے کسی جگہ دیکھا ہوگا) کہ اے آدم کیا اس جرم و ابتلا کا خالق مین نہین ہون کیا یہ میری ہی قضا سے واقع نہین ہوا پھر معذرت کے وقت تمنے اسکا ذکر کیون نہین کیا حضرت آدم علیہ السلام نے عرض کیا کہ مجھکو یہ سب معلوم ہے مگر مین بے ادبی سے ڈرا اور ادب ترک نہین کیا ارشاد ہوا کہ دیکھو پھر مین نے تمھارے اس ادب کا کیسا لحاظ رکھا (خلاصہ یہ کہ ابلیس نے جبریہ محض کا سلک اختیار کیا جو باطل محض ہے اور حضرت آدم علیہ السلام نے مثل اہل حق کے قدر و جبر مین توسط اختیار کیا کہ حق تعالی کو خالق اور اپنے کو کاسب قرار دیا مگر باقتضاے مقام خالقیت کا اظہار نہین کیا اور کاسبیت کا اظہار کر دیا اب مولانا مصرعہ دوم کی تائید مین فرماتے ہین کہ جو شخص درگاہ خداوندی مین) حرمت لاتا ہے (اور پاس ادب رکھتا ہے وہ صلہ مین) حرمت ہی لے جاتا ہے (اور مقبول و مقرب بن جاتا ہے) اور مثل مشہور ہے کہ قند لاؤ تو زینہ لو اور (خود مضمون قرآنی ہے) الطیبات للطیبین یعنی اچھی حالتین اچھے لوگون کے لیے ہین سو محبوب حقیقی کو (ادب سے) خوش رکھو اور (بے ادبی سے ناخوش مت کرو اسکا خیال رکھو کیا خوب کہا ہے ؎ طرق العشق کلہا آداب + ادبوا النفس ایہا الاصحاب)

تمثیل

یک مثال اے دل پے فرقے بیار	تا بدانے جبر را از اختیار
دست کو لرزان بود از ارتعاش	وانکہ دستے را تو لرزانی ز جاش
ہر دو جنبش آفریدہ حق شناس	لیک نتوان کرد این با آن قیاس
زان پشیمانے کہ لرزانیدیش	چون پشیمان نیست مرد مرتعش
مرتعش را کے پشیمان دیدۂ	بر چنین جبرے چہ بر چسپیدۂ

(اسمین توضیح مضمون بالا کی فرماتے ہین کہ) اے دل جبر و اختیار مین فرق بتلانے کیلیے ایک مثال لانی چاہیے تاکہ ایک کو دوسرے سے ممتاز کر کے جان سکو وہ مثال یہ ہے کہ ایک ہاتھ تو ایسا فرض کیا جاوے جو رعشہ سے لرزان ہے اور ایک دوسرا ہاتھ ایسا فرض کیا جاوے جسکو تم خود اپنے قصد و اختیار سے حرکت دو تو ہر چند کہ یہ دونون حرکتین اس امر مین مشترک ہین کہ آفریدہ حق ہین لیکن تاہم من کل الوجوہ دونون مساوی نہین کہ ایک کی حالت کو دوسرے

کی حالت پر قیاس کر سکین (بلکہ دونون مین ایک بدیہی فرق ہے کہ رعشہ کی حرکت غیر اختیاری ہے اور حرکت ارادیہ اختیاری ہے حرکت ارتعاشیہ مین جبر محض ہے حرکت ارادیہ مین کچھ اختیار بھی ہے اور اس فرق کے بدیہی ہونے کی دلیل یہ ہے کہ) اس حرکت ارادیہ پر گاہے ندامت بھی ہوتی ہے (مثلاً جب اوس سے کچھ نقصان ہو جاوے) اور مرتعش کو کیا وجہ کہ کبھی ندامت نہین ہوتی مرتعش کو کبھی نادم نہ دیکھا ہوگا (پس یہ ندامت دلیل ہی کہ نادم اس فعل کو اپنی طرف منسوب سمجھتا ہے اور اپنے قصد و اختیار کو اوس مین دخیل جانتا ہی تو باوجود وضوح فرق و ثبوت اختیار کے) پھر جبر محض پر کیون جمے ہوئے ہین۔

بحث عقل ست این چه عقل آن حیلہ گر — تا ضعیفے رہ برد آن جا مگر
بحث عقلی گر در و مرجان بود — آن دگر باشد کہ بحث جان بود
بحث جان اندر مقام دیگر ست — بادۂ جان را قوامے دیگر ست
آن زمان کہ بحث عقلی ساز بود — این عمرؓ با بو الحکم همراز بود
چون عمرؓ از عقل آمد سوے جان — بو الحکم بو جہل شد در بحث آن
سوے حس و سوے عقل او کامل ست — گرچہ خود نسبت بجان او جاہل ست
بحث عقل و حس اثر دان یا سبب — بحث جانی یا عجب یا بو العجب
ضوء جان آمد نماند اے مستضی — لازم و ملزوم و نافی مقتضی
زانکہ بینائی کہ نورش بازغ ست — از عصا و از عصاکش فارغ ست

(ان اشعار مین دلیل مذکور کا عقلی ہونا اور بمقابلہ علم وہبی کے دلائل عقلیہ و علوم استدلالیہ کا ضعیف ہونا بیان فرماتے ہین کہ) یہ دلیل جو اوپر مذکور ہوئی بحث عقلی ہے (چنانچہ ظاہر ہے کہ فعل اضطراری کے ملزوم اور عدم ندامت کے لازم ہونیکا اثبات کیا اور پھر لازم یعنی عدم ندامت کا بعض افعال سے انتفا کیا اس سے ملزوم یعنی اون بعض افعال کا اضطراری ہونا منتفی ہو گیا پس اختیار کا وجود ثابت ہو گیا وہو المطلوب آگے ان علوم استدلالیہ کا ضعف اسلیے بیان کرتے ہین تاکہ طالب حق علوم وہبیہ کی طرف راغب ہو اور اوسکے حصول کا جو طریق ہے کثرت ذکر و تصفیۂ قلب و تزکیہ نفس اوسمین مشغول ہو اور قیل و قال مین نہ پھنسا رہے پس فرماتے ہین) اور عقل بیچاری ہے کیا چیز صرف ایک حیلہ گر ہے (کہ اثبات مطلوب و اسکات خصم کی ایک تدبیر نکال لیتی ہے گو اوسکو خود بھی شفا نہو گو یہ حیلہ اگر اثبات حق کے لیے ہی محمود ہے مگر چونکہ عین الیقین و حق الیقین کو مفید نہین جسکو علم وہبی مفید ہے اسلیے اوسکے مقابلہ مین اوسکو حیلہ گر کہا گیا) اور اس حیلہ سے اتنا فائدہ ہے کہ جو شخص ضعیف ہی (یعنی علوم وہبیہ کی قوت نہین رکھتا) وہ اس سے امور حقہ کا کچھ پتہ لگا لیوے (گو مرتبۂ علم الیقین ہی مین سہی) اور مباحث عقلیہ اگرچہ حسن و خوبی مین مثل در و مرجان کے ہون لیکن وہ جو علوم روحانی ہین وہ اور ہی چیز ہین (مطلب یہ ہی کہ جو مباحث عقلیہ دواِنکار حق کیلیے ہین وہ تو مذموم ہین ہی جیسا اکثر مباحث فلسفیہ اونکا تو ذکر ہی نہین اونمین جو علوم محمود بھی ہین جیسے دلائل اثبات حقائق

کے جنکو تشبیہ دُر و مرجان کے ساتھ دی ہے وہ بھی باوجود محمود و حق ہونیکے علوم روحانیہ سے کم درجہ ہین۔

تحقیق مسئلہ تفاضل علوم عقلیہ و وہبیہ

ف تحقیق مسئلہ تفاضل علوم عقلیہ و وہبیہ جاننا چاہیے کہ دونون قسمون مین جو علم یقیناً کسی قاعدۂ شرعیہ کے مخالف ہو وہ تو یقیناً باطل ہے اور جو علوم حقہ ہین انمین دونون قسمون مین دو دو قسمین ہین۔ علم عقلی بھی دو قسم ہی قطعی اور ظنی۔ اور علم وہبی بھی دو قسم ہے قطعی یعنی وحی۔ اور ظنی یعنی الہام پس وہبی قطعی عقلی قطعی سے افضل ہے۔ اور وہبی ظنی عقلی ظنی سے افضل ہے خود صاحب علم کے لیے بھی اور اوسکے تبعین کے لیے بھی پس علوم منقولہ شرعیہ دیگر علوم سے افضل ٹھہرے اور مراد مولانا کی یہی ہے اور عقلی قطعی۔ وہبی ظنی سے افضل ہے کیونکہ عقلی قطعی جسقدر اثبات حق مین قوی ہے وہبی ظنی نہین ہے آگے اوسی مضمون بالا کی تتمیم ہے کہ) مباحث علوم روحانیہ کے اور ہی مقام مین ہین (کہ وہ مقام وحی اور الہام کا ہے کیونکہ) شراب روحانی کا (جس سے روح کو نشاط ہوتا ہے) اور ہی قوام اور مادہ ہے (کہ وہ معرفت و محبت خداوندی ہے کہ اوسکی بدولت وہ علوم روحانیہ نصیب ہوتے ہین) جس زمانہ مین کہ علوم عقلیہ کی بحث کا ساز و سامان موجود تھا (یعنی زمانۂ بعثت نبوی کے قبل کہ عرب مین نور وحی نہ تھا صرف رائے اور تجربہ پر سب مدار تھا اوسوقت) حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ ابوالحکم کے ساتھ (یہ لقب سابق ہے ابوجہل کا) ہمراز تھے (یعنی اوسمین دونون برابر تھے بلکہ غالباً ابوجہل اسمین بڑھا ہوا تھا مگر) جب حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ علم عقلی سے علم روحانی کی طرف آگئے (یعنی مشرف باسلام ہوگئے جس سے علوم روحانیہ منکشف ہوگئے) تو اوسمین ابوالحکم (نرا) ابوجہل ثابت ہوا (اور اپنے علوم عقلیہ سے مقابلہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا نہ کرسکا) علوم حسیہ اور علوم عقلیہ مین وہ بیشک کامل ہے لیکن باعتبار علوم روحانیہ کے جاہل محض ہے علوم عقلیہ و حسیہ کا مدار بحث یا اثر (یعنی معلول ہے) یا سبب (یعنی علت ہے (کیونکہ استدلال نظری گاہے علت سے معلول پر ہوتا ہے جسکو عرف منطق مین (دلیل لمی کہتے ہین گاہے معلول سے علت پر ہوتا ہے جسکو دلیل انی کہتے ہین) اور مباحث علوم روحانیہ کے یا عجیب ہین یا عجیب سے بھی زیادہ عجیب ہین (ابوالعجب زیادہ عجیب کو اسلیے کہا کہ اب کہتے ہین اصل کو اور ظاہر ہے کہ اصل اپنی فرع سے اوس وصف خاص مین جسمین اصالت و فرعیت ہو زیادہ ہوتی ہے غالباً عجیب سے مراد علم الہامی ہی وجہ عجیب ہونے کی ظاہر ہے کہ بلاتوسط اسباب ظاہری کے ہے اور زیادہ عجیب سے مراد علم وحی ہے اوسکا زیادہ عجیب ہونا اسلیے ہی کہ اسمین وہ اسباب بھی نہین جو الہام مین ہوتے ہین بلکہ یہ علم اوس سے بھی عالی ہے) الغرض جب نور روحانی کا غلبہ ہوتا ہے تو اسے طالب نور اسوقت یہ سب رخصت ہوجاتے ہین لازم۔ ملزوم۔ نافی۔ مقتضی۔ (یہ طریقے ہین استدلال عقلی کے ملزوم کے وجود سے وجود لازم پر اور لازم کے عدم سے عدم ملزوم پر اسیطرح نافی کے وجود سے منفی کے عدم پر اور مقتضی کے وجود سے مقتضا کے وجود پر استدلال کیا جاتا ہے) وجہ ان سب طرق کے رخصت ہوجانے کی یہ ہے کہ جس بینا کا نور چشم روشن ہوتا ہے وہ عصا اور عصاکش سے فارغ ہوتا ہی پس علم وہبی مثل چشم روشن کے ہی اور دلیل عقلی اور اسکا مدرس مثل عصا و عصاکش کے ہی۔

تفسیر وَهُوَ مَعَكُمْ اَيْنَمَا كُنْتُمْ

یہ سرخی مرتبط ہے اوس شعر کے ساتھ جو عموم تصرفات الٰہیہ بیان مین آیا تھا ؎ این معیت باحق ست و جبر نیست الخ

بار دیگر ما بقصہ آمدیم / ما ازان قصہ برون خود کے شدیم

گر بجہل آئیم آن زندان اوست / ور بعلم آئیم آن ایوان اوست

گر بخواب آئیم مستان وییم / ور بہ بیداری بدستان وییم

ور بگرئیم ابر پر زرق وییم / ور بخندیم آن زمان برق وییم

ور بخشم و جنگ عکس قہر اوست / ور بصلح و عذر عکس مہر اوست

ماکہ ایم اندر جہان پیچ پیچ / چون الف او خود چہ دارد ہیچ ہیچ

چون الف گر تو مجرد مے شوے / اندرین رہ مرد مفرد مے شوے

جہد کن تا ترک غیر حق کنے / دل ازین دنیاے فانی بر کنے

این سخن را نیست پایان اے پسر / از رسول روم بر گو با عمر

ردستان حکایت۔ زرق بمعنی ازرق آب صافی، یعنی ہم پھر اوسی مضمون معیت کی طرف رجوع ہوتے ہین اور واقع مین ہم اوس مضمون سے خارج ہی کب ہوے ہین بلکہ یہ تحقیق جبر و قدر کی بھی اُسی کے متعلقات سے درمیان مین آگئی تھی اب اوسی مضمون معیت کا تتمہ بیان فرماتے ہین کہ اگر ہم جہل مین مبتلا رہین تو یہ اُن ہی کا زندان ہے یعنی حق تعالیٰ ہی کا تصرف ہے کہ محبس جہل سے نہین نکلے (یضل من یشاء) اور اگر علم تک ہماری رسائی ہوجاوے تو یہ بھی اُن ہی کا ایوان ہے یعنی درجہ علم اون کے تصرف سے عطا ہوا (یہدی من یشاء) اور اگر سوتے ہین تو اون ہی کے بیہوش کیے ہوے ہین (اللہ یتوفی الانفس حین موتہا والتی لم تمت فی منامہا) اور اگر جاگ اُٹھین تو بھی اون ہی کی گفتگو مین ہین (یعنی یہ قوت بیانیہ اون ہی کی عطا فرمائی ہوئی ہے خلق الانسان علمہ البیان الم نجعل لہ عینین ولسانا وشفتین) اور اگر ہم رونے لگین تو بھی اُنھین کے ابر پُر آب ہین (تشبیہا ابر کہدیا) اور اگر ہم ہنسنے لگین اوس وقت بھی اُنھین کی برق ہین (یعنی یہ رونا ہنسنا بھی اون ہی کے تصرف سے ہے وانہ ہو اضحک وابکی) اور اگر ہم خشم و جنگ مین لگ جاوین تو وہ بھی اُن کے قہر کا عکس ہے (یعنی یہ صفت قہر بھی اُنکی دی ہوئی ہے جس کا عکس اور اثر یہ خاص خشم و جنگ ہے) اور اگر ہم صلح و عذر مین مشغول ہون تو بھی وہ اون کی مہر کا عکس ہے (یعنی یہ صفت لطف بھی اون کی عطا ہے جس کا اثر یہ صلح خاص ہے وَاَلَّفَ بَیْنَ قُلُوْبِھِمْ) غرض ہم اس عالم پیچ در پیچ مین کیا چیز ہین محض مشابہ الف کے ہین جو خالی محض ہے (کہ مخرج اوسکا خلا محض ہے حرکت اُس پر نہین نقطہ ہے وہ خالی ہے ذرا کسی ساکن کے پاس آیا اور حذف ہوا اور یون معدوم محض نہین اسی طرح ہم لوگ بھی ایک ضعیف ہستی رکھتے ہین مگر کسی کمال اور صفت مین مستقل نہین نہ علم مین نہ قدرت مین بلکہ ہر امر مین محتاج ہین تکوین الٰہی کے اور اسی مضمون کے استحضار کو اوپر معیت کہا ہے اس لیے یہ مضمون تتمہ ہوا بیان معیت کا اور ضعیف ہستی ممکنات ہرچند کہ واقع مین ثابت ہے مگر اس کا استحضار و معرفت محتاج تحصیل ہے اسی واسطے ثبوت دائمی

کے اعتبار سے تو یہ کہا گیا ہے ~~~ چون الف او خود چہ دارد الخ اور ترغیب تحصیل معرفت کے لیے آگے فرماتے ہین کہ، اگر تم الف کی طرح مجرّد ہو جاؤ (یعنی اپنے خلو عن الکمالات کی معرفت حاصل کر کے حالاً و عملاً اپنے او پر غالب کر لو) تو اس راہ مین تم مردیگانہ بن جاؤ (آگے اسکا طریقہ یعنی ترک ماسوی اللہ ہے جس سے یہ معرفت حاصل ہوتی ہے بتلاتے ہین کہ) ایک کوشش کرد (کہ غیر حق کو ترک کردو اور اس دُنیاے فانی سے دل کو اُٹھا لو (اب قصہ سفیر روم کی طرف رجوع کرنے کے لیے فرماتے ہین کہ) اس مضمون کا تو کہین خاتمہ ہی نہین اسلیے سفیر روم کا جو قصّہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے ساتھ ہوا اُسکو بیان کرو۔

سوال کردن رسول روم از عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سبب ابتلاے ارواح با این آب و گل جسم

از عمرؓ چون آن رسول این را شنید	روشنیٔ در دلش آمد پدید
محو شد پیشش سوال و ہم جواب	گشت فارغ از خطا و از صواب
اصل را دریافت بگذشت از فروع	بہر حکمت کرد در پرسش رجوع
با عمرؓ گفت او چہ حکمت بود و سِر	حبس آن صافی درین جاے کدر
آب صافی در گلے پنہان شدہ	جان باقی بستۂ ابدان شدہ
فائدہ فرما کہ این حکمت چہ بود	مرغ را اندر قفس کردن چہ سود

یعنی حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے اوس سفیر رومی نے جب یہ مضمون سنا (کہ روح کا تعلق بدن کے ساتھ امر کُن سے ہو گیا جیسا اوپر آیا ہے ~~~ گفت حق بر جان فسون خواند و قصص الخ) تو اِس سے اوس کے قلب مین ایک نور (علم حقیقت کا) پیدا ہو گیا (جس سے اوس کے قلب کو اپنے سوال کے جواب مین کہ روح و بدن کے تعلق کا سبب پوچھتا تھا انشفار ہو گئی) اور سب سوال و جواب (کہ تعلق مذکور کے اسباب جزئیہ کے متعلق خیال مین پیدا ہو رہے تھے) محو ہو گئے اور اُن خیالات کے صحیح و غلط ہونے کی تحقیق سے فارغ اور بے فکر ہو گیا کیونکہ اصل سبب (کہ امر کن ہے) اُس کو تحقیق ہو گیا، اس لیے اسباب فرعیہ جزئیہ کی تحقیق کی اوس کو ضرورت نہ رہی اب (بعد تعیین سبب تعلق کے) وہ اس تعلق روح و بدن کی حکمت پوچھنے کی طرف متوجہ ہوا اور حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے عرض کیا کہ اس مین کیا حکمت تھی کہ روح صافی کو جسم مکدر مین محبوس فرمایا گویا آب صافی گِل مین مستور ہو گیا یعنے روح باقی (کہ خلود کے لیے پیدا ہوئی ہے) اجسام مین مقید ہو گئی تو اس کا فائدہ ارشاد فرمائیے کہ اس مین کیا حکمت تھی اور اس مُرغ روح کو قفس جسم مین بند کرنے سے کیا نفع تھا۔

گفت تو بحث شگرفے مے کنی	معنی را بند حرفے مے کنی
حبس کردی معنیٔ آزاد را	بند حرفے کردۂ تو باد را

از براے فائدہ این کردہٗ	توکہ خود از فائدہ در پردہٗ
آنکہ از وے فائدہ زائیدہ شد	چون نہ بیند آنچہ مارا دیدہ شد
صد ہزاران فائدہ است و ہر یکے	صد ہزاران پیش آن یک اندکے

(تشکر عظیم۔ باد ہوا مراد معنی مجاز آ بنا بر آنکہ ہر دو غیر منضبط اند یعنی) حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا کہ تو بہت بڑی بات کی تحقیق کرتا ہے (کیونکہ تفتیش حکمت کی امر عظیم ہے) اور بہت بڑے مضمون کو حروف و الفاظ مین بند کرنا چاہتا ہی (کیونکہ بیان حکمت کو الفاظ جواب مین لانے کی درخواست کرتا ہے آگے اس مضمون کے بڑے ہونے کو فرماتے ہین کہ) تو معنی آزاد (یعنی مضمون غیر محدود) کو محبوس (یعنی محدود و مقید) کرنا چاہتا ہے (چونکہ حکمتین اور اسرار و مصالح الٰہیہ غیر متناہی ہین اور غیر متناہی حد سے خارج ہوتا ہی اسلیے بیان حکمت کو معنی غیر محدود کہا اور اسی غیر محدود ہونے کی وجہ سے اوسکو دوسرے مصرعہ مین باد سے تشبیہ دیتے ہین کہ) تو ہوا کو حروف مین مقید کرنا چاہتا ہے (ہر چند کہ باد غیر متناہی نہین ہے مگر کسی درجہ مین چونکہ غیر منضبط ہے تشبیہ کے لیے تھوڑی مناسبت کافی ہے مقصود جواب کا یہ ہے کہ تو جو تحقیق حکمت کی کرتا ہے سو وہ غیر متناہی ہین اور الفاظ و عبارت متناہی ہین لہذا وہ اسکے لیے کافی نہین اسلیے بیان کرنا اونکا محال ہے چنانچہ آیندہ شعر صد ہزاران الخ مین اسی لاتناہی کیطرف اشارہ ہے کیونکہ ایسے الفاظ محاورات مین مخصوص اپنے معنی لغوی کے ساتھ نہین ہوا کرتے غرض قال مین تو انکا آنا مستحیل ہے اسلیے قال کی فکر تو چھوڑنا چاہیے اب صرف دو صورتین ہین یا تو اجمالاً سمجھ لینا چاہیے کہ ضرور کوئی فائدہ ہی کیونکہ فعل الحکیم لایخلو عن الحکمۃ اور تعیین و تفصیل کے درپے نہونا چاہیے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ تصفیہ قلب مین کوشش کیجاوے تاکہ کسیقدر اسرار کا انکشاف ہو اور اس سے شفا رہو جاوے چنانچہ ان اشعار مین صورت اولیٰ مذکور ہے ؎ از براے فائدہ این کردہ الخ اور آیندہ اشعار مین صورت ثانیہ مذکور ہے ؎ شکر حق چون طوق ہر گردن بود الخ چنانچہ شرح اونکی آ رہی ہے) یہ جو تو سوال کر رہا ہے ضروری بات ہے کہ کسی فائدہ کے لیے کر رہا ہے (مثلاً وہ فائدہ یہی ہے کہ اس مسئلہ کی تحقیق ہو جاوے) حالانکہ تو خود فوائد (کے علم محیط) سے حجاب مین ہے (یعنی پورے طور سے فوائد و مصالح کا احاطہ نہین کر سکتا کیونکہ ظاہر ہے کہ ممکن کا علم ناقص ہے پس جب تو باوجود محیط بالفوائد نہونے کے اپنے افعال مین رعایت فائدہ اور حکمت کی رکھتا ہے چنانچہ خود اس سوال مین بھی فائدہ سوچ رکھا ہے) تو جس ذات پاک کی قدرت سے فوائد پیدا ہوے ہین بھلا جو فوائد ہمکو ملحوظ ہورہے ہین کیا اُن کو ملحوظ او مرعی نہون گے (مگر کوئی ایک آدھ فائدہ ہو تو بیان بھی کیا جاوے یہان تو) لاکھون فائدے ہین اور اُن لاکھون فائدون مین ایکا ایک فائدہ ایسا عظیم اور مشتمل بر مصالح کثیرہ ہے کہ لاکھون فائدے بھی اوس ایک کے روبرو قلیل و ہیچ ہین۔

آن دم نطقت کہ جزو جزوہاست	فائدہ شد کل کل خالی چراست
آن دم نطقیکہ جان جانہاست	چون بود خالی زمعنی گوے راست

توکہ جزوی کار تو با فائدہ ہست ‍ ‍ ‍ پس چرا در طعن کل آری تو دست
گفت را گر فائدہ نہ بود مگو ‍ ‍ ‍ ور بود ہل اعتراض و شکر جو
شکر یزدان طوق ہر گردن بود ‍ ‍ ‍ نے جدال و روترش کردن بود
گر ترش رو بودن آمد شکر و بس ‍ ‍ ‍ پس چو سرکہ شکر گوی نیست کس
سرکہ را گر راہ باید در جگر ‍ ‍ ‍ گو برو سرکنگبین شو از شکر
معنی اندر شعر جز با خبط نیست ‍ ‍ ‍ چون فلاسنگ ست و اندر ضبط نیست

یعنی تیرا بولا ہوا کلام جو کہ (کلام قدیم کی نسبت) نہایت ہی ادنی درجہ کا ہی (جیسا کہ واسطہ کا جزو الجزو کل کے سامنے ادنی درجہ کا ہوتا ہی) جب وہ با فائدہ ہی تو جو کلام کہ کل الکل ہی (یعنی کلمہ کن کہ کلام قدیم ہی اور کلام حادث سے بدرجہا بیشمار عالی ہی جیسا کل الکل جزو الجزو سے عالی ہی) وہ فائدہ سے خالی کیون ہوگا وہ بولا ہوا کلام جو روح الارواح ہی (کیونکہ ارواح مین حیات اُسی کلمہ کن سے آئی ہی) وہ معنی سے یعنی مقصود و فائدہ سے کیونکر خالی ہوگا جب تیرا کلام باوجود ناقص و حادث ہونے کے با فائدہ ہے تو قدیم و کامل کے کلام مین طعن (یعنی اشتباہ جو موہم طعن ہے) کیون کرتا ہے غرض دو حال سے خالی نہین یا تو تیرے کلام مین (جس سے سوال کر رہا ہے) فائدہ ہے یا نہین اگر فائدہ نہین ہے تو ایسا کلام مت کرو (اور کچھ مت پوچھو) اور اگر فائدہ ہے تو اعتراض (یعنی شبہہ جو موہم اعتراض ہی) چھوڑ دو اور شکر حق مین سعی کرو (مُراد شکر سے شکر فعلی ہی یعنی مجاہدہ و ریاضت و مشقت فی العبادۃ چنانچہ نسخہ شکر جو اسکا موید ہے اور اگر دوسرا نسخہ شکر گو کا لیا جاوے جب بھی منافات نہین شکر لسانی سے نفی شکر ارکانی کی لازم نہین آتی مجموعہ نسختین کا مطلب یہ ہے کہ کھود کرید سے کچھ فائدہ نہین اجمالاً اتنا سمجھو کہ اسمین کچھ نفع ہے اور اس نفع پر کہ نعمت خداوندی ہے شکر ادا کرو اسمین نعمت کی ترقی ہوگی کما قال تعالیٰ لئن شکرتم لازیدنکم وہ ترقی یہ ہی کہ معرفت اُس نفع کی بھی ہو جاویگی اور نیز شکر ارکانی سے تصفیہ قلب کا ہوگا اُس سے معرفت وانکشاف اُس نفع کا ہوگا پس یہان سے بیان ہی دوسری صورت کا صورتین مذکورتین سے) اور شکر حق ہر شخص پر اس طرح لازم ہی جیسا گردن مین طوق اور جدال و ترشروئی (جو مباحثہ مین ہو جاتی ہی) شکر نہین اگر ترشروئی کا نام شکر ہو تو سرکہ کے برابر کوئی بھی شکر گزار نہو (سرکہ سے مراد عوام الناس جو بحث و جدال مین مشتغل رہتے ہین) اور اگر سرکہ کو (یعنی عامی مجادل کو) منظور ہو کہ مین جگر کے اندر پہونچون (یعنی اسرار آہستہ تک میری رسائی ہو) تو اُس سے کہو کہ شکر سے ملکر سکنجبین بنجا (یعنے کسی صاحب رضا و تسلیم سے تعلق پیدا کرکے اور اُسکے تصرفات تعلیمی و عملی کو قبول کرکے قابلیت واقفیت اسرار کی پیدا کرو) اور یہ مضمون مذکور بہت وسیع ہی شعر مین تنگی کی وجہ سے ناتمام طور پر آتا ہی جس طرح ڈھیلا پھینکنے مین ضبط مین نہین رہتا (کہین پھینکو کہین گرتا ہی اسی طرح مضامین عالیہ کما ینبغی احاطہ نظم مین نہین آسکتے۔

بیان من اراد ان یجلس مع اللہ فلیجلس مع اہل التصوف

یہ شعر بھی تتمہ ہے قصہ کا و نیز مرتبط ہے شعر بالا کے ساتھ سر کہ راگر راہ باید در جگر رنج ۔

آن رسول از خود بشد زین یک دو جام
نے رسالت یاد ماندش نے پیام

واله اندر قدرتِ اللہ شد
آن رسول اینجا رسید و شاہ شد

سیل چون آمد بدریا محو گشت
میغ پیش تیغ شمسے ضحو گشت

سیل چون آمد بدریا بحر گشت
دانہ چون آمد بمزرع گشت گشت

چون تعلق یافت نان با بو البشر
نان مُردہ زندہ گشت و باخبر

موم و ہیزم چون فدائے نار شد
ذاتِ ظلمانی او انوار شد

سنگ سرمہ چون کہ شد در دیدگان
گشت بینائی شد آنجا دیدہ بان

دیدہ بان کسیکہ بر بلند نشستہ بہر طرف نگاہ کند۔ یعنی وہ سفیر رومی ان ہی ایک دو مضمون سے دکہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ارشاد فرمائے) از خود رفتہ ہوگیا نہ سفارت اوسکو یاد رہی نہ پیغام یاد رہا قدرت خداوندی کے مشاہدہ مین دیوانہ ہوگیا اگرچہ تھا وہ سفیر مگر یہان آکر بادشاہ (یعنی عارف مستغنی عن الدنیا) ہوگیا۔ آگے فیض صحبت کی مثالین بیان فرماتے ہین۔ مثال اول سیل دریا مین آکر محو ہوگیا (اسی طرح ناقص کامل کی صحبت مین صفات بشریہ سے فنا ہوجاتا ہے) مثال دوم ابر تیغ آفتاب کے روبرو گھل کر دھوپ ہوگئی کیونکہ حرارت آفتاب ابر خفیف کو تحلیل کر دیتی ہے مثال سوم سیل دریا مین ملکر دریا ہوگیا مثال چہارم دانہ کھیت مین آکر کھیتی بن گئی مثال پنجم روٹی کو جب ابو البشر سے (اسی طرح ہر بشر سے) تعلق ہوا یعنی اوس کی غذا ہوئی تو نان مردہ زندہ و باخبر بن گئی (کیونکہ اوس سے بخار لطیف بنتا ہے جو مادہ حیات حیوانیہ ہے) مثال ششم موم اور اسی طرح ہیزم جب آتش پر فدا ہوگئے (یعنی آگ مین جلگئے) تو اُن کی ظلمانی ذات مبدل بانوار ہوگئی (کیونکہ بہت سے اجزاء شمعیہ و حطبیہ نار بن جاتے ہین) مثال ہفتم سنگ سرمہ جب آنکھون مین پہونچا وہان جاکر بینائی اور صاحب بینائی بن گیا (سب مثالون سے مقصود یہ ہے کہ ناقص فیض صحبت سے کامل ہوجاتا ہے)۔

اے خنک آن مردہ کز خود رستہ شد
در وجود زندہ پیوستہ شد

وائے آن زندہ کہ با مُردہ نشست
مردہ گشت و زندگی از وے بجست

چون تو در قرآنِ حق بگریختی
با روانِ انبیا آمیختی

ہست قرآن حالہائے انبیا
ماہیانِ بحرِ پاکِ کبریا

ور بخوانی و نہٴ قرآن پذیر
انبیا و اولیا را دیدہ گیر

ور پذیرائی چو برخوانی قصص
مرغِ جانت تنگ آید در قفص

مُرغ کو اندر قفص زندانی ست
می نجوید رستن از نادانی ست

(بعد بیان امثلہ فیض صحبت کے ترغیب صحبت کاملین کی دیتے ہین کہ) وہ مُردہ (یعنی ناقص) بہت اچھا ہو جونی

خودی (اور اتباع نفس) سے چھوٹ کر کسی زندہ (یعنی کامل) کے وجود (یعنی صحبت) مین ملگیا اور افسوس ہے اوس زندہ (یعنی صحیح الاستعداد) کے حال پر جو کسی مُردہ (یعنی فاسد الاستعداد) کی صحبت مین بیٹھا اور مُردہ بن گیا اور زندگی (یعنی استعداد صحیح) اوس سے رخصت ہوگئی۔

ف ایک دوست نے یہ شبہہ کیا تھا کہ جب بُرا آدمی اچھے آدمی کی صحبت مین جاوے گا اور وہ بُری صحبت سے بچنے کے واسطے اوس سے بھاگے گا تو صحبت نیک سے منتفع ہونے کی کیا صورت ہوگی احقر نے جواب دیا کہ اثر مطلوب بھاگنا ہی بس صحبت بد وہ ہے جس کا قصد کر کے اُسکے پاس جاوے اس سے بچنا چاہیے) اور جب بد خود نیک کے پاس طالب ہو کر آیا اُسوقت اثر اُس کا ہوگا اس کو بھاگنا نہ چاہیے) اب آگے یہ فرماتے ہین کہ اگر صحبت نیک میسر نہو تو کیا کرے سو ارشاد ہے کہ جب تو قرآن مجید کے ساتھ تمسک رکھے گا تو گویا ارواح انبیا علیہم السلام ہی کی صحبت میسر ہو جاویگی کیونکہ قرآن مجید مین حالات حضرات انبیا علیہم السلام کے ہین جو بحر کبریا کے ماہی تھے خلاصہ ارشاد کا یہ ہوا کہ اگر صحبت کامل کی میسر نہو تو اُن کے حالات و حکایات کو دستاویز بنا نا بمنزلہ اُن کی صحبت کے ہے) پھر اگر صرف قرآن مجید کی تلاوت ہی کرتے ہو اور اوسکے (علوم و اعمال کے) پورے قابل نہین ہوے ہو تب تو ایسا فرض کر و کہ گویا انبیا رو دیار کو صرف دیکھ لیا (مگر صحبت سے مستفید نہین ہوے مگر تاہم فائدہ سے خالی نہین) اور اگر اوس کے قابل بھی ہو گئے تو اوسوقت جب اون کے قصے پڑھو گے تو (اُسکے اثر اور برکت سے جب ماسوی اللہ دل سے نکلے گی اور حق تعالی سے تعلق بڑھے گا اسوجہ سے) تمہارا مرغ روح اس قفس تن مین تنگ ہوگا (اور طریقہ خلاصی کا ڈھونڈے گا اور یہ بڑائی بمنزلہ اُن حضرات کی صحبت کی ہوگی) اور واقعی جو مُرغ قفس مین ہو اور خلاصی کی فکر نہ کرے سخت نادانی کی بات ہے۔

روحہاے کز قفسہا رستہ اند	انبیا و رہبر شایستہ اند
از بروں آواز شان آید برین	کہ رہ رستن ترا این ست این
ما بدین رستیم زین تنگین قفص	جز کہ این رہ نیست چارہ این قفص
خویش را رنجور ساز و زار زار	تا ترا بیرون کنند از اشتہار
کاشتہار خلق بند محکم است	در رہ این از بند آہن کی کم ست
یک حکایت بشنو اے زیبا رفیق	تا بدانی شرط این بحر عمیق
بشنو اکنون داستانے در مثال	تا شوی واقف بر اسرار مقال

(اوپر فرمایا تھا کہ جو روح قفس سے چھوٹنے کی کوشش کرے وہ نادان ہے اب ان ارواح کا ذکر فرماتے ہین جو خود بھی چھوٹ گئین اور دوسرون کو بھی اُسکی تعلیم دیتی ہین اور اُسکے ضمن مین رہائی کا طریق بھی بتلاتی ہین اور یہی نفع اصلی ہے اون کی صحبت سے) یعنی جو ارواح کہ قفس سے چھوٹ گئی ہین وہ حضرت انبیا اور ہادی لوگ ہین اور عالم بالا سے اُن کی آواز اس طور پر آرہی ہے کہ رہائی کا طریق صرف یہی ہے اور ہم بھی اسی طریق

سے اس تنگ قفس سے رہا ہوے ہین اور بجز اس طریق کے اور کوئی تدبیر ہی نہین اور وہ طریق یہ ہے کہ اپنے آپ کو بالکل رنجور اور زار و نزار (یعنی لیست و شکستہ) بنالو تاکہ تمکو عوام الناس شہرت (وجاہ) سے خارج کر دین کیونکہ خلائق مین مشہور (اور ذی جاہ) بن جانا یہ ایک سخت حجاب ہے (جو حصول فیوض سے محروم رکھتا ہے کیونکہ وہ بدون عبدیت تامہ کے حاصل نہین ہوتا) راہ خداوندی مین یہ حجاب قید آہنی سے کم نہین ہے (خلاصہ یہ ہے کہ تمام انبیا و اولیار جو عالم بالا مین تشریف رکھتے ہین واسطہ در واسطہ اُنکی تعلیم یہی چلی آئی ہے اور اسی کو ندا راز عالم غیب فرمادیا ہے کہ وصول الی اللہ کا طریقہ ترک جاہ اور اتباع و انقیاد و تذلل احکام شرعیۂ ظاہرہ و باطنہ کے روبرو اختیار کرنا ہے کیونکہ جاہ سے قبول حق یا عمل بالحق مین نقصان ہوتا ہے اور وہ مانع ہو جاتا ہے وصول الی اللہ کو آگے ایک حکایت مناسب مضمون ہذا کی تمہید ہے کہ) ایک حکایت سن لو تاکہ تمکو اس راہ کی شرط معلوم ہو جاوے اور ایک داستان کو مثال کے طور پر سُن لو تاکہ ہمارے اس قول کی حقیقت سے واقف ہو جاؤ (کیونکہ اوس حکایت مین ذکر ہے کہ ایک طوطی نے بشکل مردہ بن کر دوسری طوطی کو تعلیم کیا تھا کہ ایسی حالت بنانے سے قفس سے رہائی ہو جاوے گی پس یہ مثال ہے اس کی کہ موتوا قبل ان تموتوا طریق نجات عن التعلقات والحجابات ہے)۔

قصۂ بازرگان کہ طوطی محبوس را ورسا پیغام داد بطوطیان ہندوستان ہنگام رفتن بہ تجارت

بود بازرگان و اورا طوطیے — درقفس محبوس زیبا طوطیے
چونکہ بازرگان سفررا ساز کرد — سوے ہندستان شدن آغاز کرد
ہر غلام و ہر کنیزک را زجود — گفت بہر تو چہ آرم گوے زود
ہر یکے از وے مرادے خواست کرد — جملہ را وعدہ بداد آن نیک مرد
گفت طوطی را چہ خواہی ارمغان — کارمت از خطۂ ہندوستان

یعنی کوئی سوداگر تھا اور اوس کے پاس ایک طوطی تھی (جسکو عرف ہند مین طوطا کہتے ہین) اور وہ طوطی قفس مین محبوس تھی اور خوشنما تھی (اتفاق سے اوس سوداگر کو سفر پیش آیا) تو جب اوسنے سفر کا سامان کرنا شروع کیا اور ہندوستان جانے کا ارادہ کیا تو براہ جود و کرم ایک ایک غلام اور کنیزک سے پوچھا کہ تیرے واسطے کیا لاؤن جلدی بتلا ہر شخص نے اپنی اپنی خواہش اُس سے ظاہر کی اور اُسنے سب سے وعدہ کر لیا اسی طرح طوطی سے بھی پوچھا کہ کونسا تحفہ پسند کرتی ہے کہ تیرے لیے ہندوستان سے لیتا آؤن۔

گفتش آن طوطی کہ آنجا طوطیان — چون بہ بینی کن زحال من بیان
کہ فلان طوطی کہ مشتاق شماست — از قضاے آسمان در حبس ماست
بر شما کرد او سلام و داد خواست — وز شما چارہ رہ و ارشاد خواست
گفت می شاید کہ من در اشتیاق — جان دہم این جا بمیرم در فراق

این روا باشد کہ من در بند سخت / گہ شما بر سبزہ گاہے بر درخت
این چنین باشد وفاے دوستان / من درین حبس و شما در بوستان
یاد آرید اے مہان زین مرغ زار / یک صبوحے درمیان مرغزار
یاد آرید از محبت ہاے ما / حق مجلس ہا وُ صحبت ہاے ما
یاد یاران یار را میمون بود / خاصہ کان لیلی و این مجنون بود

ادس طوطی سے جواب مین) کہا کہ وہان (یعنی ہندوستان مین) تم طوطیان کو دیکھو تو میرا حال اُنسے بیان کرنا کہ فلانی طوطی جو تمھارے (ملنے کی) اشتاق ہے وہ قضاے آسمانی سے ہماری قید مین ہے اُسنے تمکو سلام کہا ہی اور داد خواہی کی ہے اور تم سے تدبیر (طریق نجات کی) اور مشورہ کی درخواست کی ہے اور یون کہاہے کہ بھلا یہ زیباہے کہ مین تو اشتیاق مین اپنی جان دیدون اور یہان فراق مین مرجاؤن اور بند سخت مین مبتلا رہون اور تم کبھی سبزہ پر جا بیٹھو اور کبھی درخت پر۔ کیا دوستون کی وفاداری ایسی ہی ہوتی ہے کہ مین اس محبس مین اور تم باغون مین اے بزرگو بھلا کبھی تو کسی صبح کے وقت سبزہ زار مین جاکر اس ناتوان کو یاد کرلیا کرو اور اُن (قدیم) محبتون کو تو کبھی یاد کرلیا کرو اور جو جلسے اور صحبتین ہوا کرتی تھین اُنکا حق تو کبھی یاد کرلیا کرو کیونکہ دوستون کا یاد کرنا دوست کے لیے مبارک ہوتا ہے خاص کر جب کہ اُن مین لیلی و مجنون کا علاقہ ہو (یعنی دوستی مرتبۂ عشق تک پہونچ گئی ہو ایک عاشق ہو دوسرا معشوق)

اے حریفان بابت موزون خود / من قدح ہا می خورم پُر خون خود
یک قدح مے نوش کن بر یادِ من / گر ہمی خواہی کہ بدہے دادِ من
یا بیاد این فتادہ خاک بیز / چونکہ خوردی جرعۂ بر خاک ریز
اے عجب آن عہد و آن سوگند کو / وعدہ ہاے آن لب چون قند کو

(یہ بھی تتمہ ہے پیغام طوطی کا) یعنی اے طوطیو جو اپنے محبوب موزون کے ساتھ حریف یعنی ہم پیالہ و ہم نوالہ ہو رہی ہو (یعنی اپنے دوستون مین خوش و خرم ہو) مین خون کے بھرے ہوے پیالے پی رہا ہون ایک پیالہ شراب بھی کا میری یاد پر نوش کرلو (یعنی عیش کے وقت مجھکو یاد کرلیا کرو) اگر میری داد دینا چاہتے ہو یا مجھ عاجز خاک چھاننے والے کی یاد پر سبزہ زاری کے وقت ایک آدھ چھینٹا زمین پر ڈال دو سخت تعجب ہے، وہ قول و قرار جو یکجائی کے وقت ہوے تھے کہان گئے اور اس لب شیرین کے جو مشابہ قند کے ہے وعدے کہان گئے۔

گر فراق بندہ از بد بندگی ست / چون تو با بد بد کنی پس فرق چیست
این بدی کہ تو کنی در خشم و جنگ / با طرب تر از سماع و بانگ چنگ
اے جفاے تو ز دولت خوب تر / و انتقام تو ز جان محبوب تر
نارِ تو این ست نورت چون بود / ماتم این خود تا کہ سُورت چون بود
از حلاوتہا کہ دارد جورِ تو / وز لطافت کس نیابد غور تو

فی المثل جورت اگر عریان شود — عالم ار گریان بود خندان شود

نالم و ترسم کہ او باور کند — وز ترحم جور را کمتر کند

(ان اشعار مین بطور استعاں کے خطاب ہے محبوب حقیقی کیطرف جسمین اول شکایت ہے فراق کی پھر اظہار ہے رضاء
وتسلیم کا اُسپر اور چونکہ یہ اشعار غلبہ حال مین لکھے ہین بعض کلمات خلاف ادب صادر ہوگئے ہین مگر بوجہ عذر غلبہ حال
کے ماول ہون گے مطلب یہ کہ) اگر میری خطا وگناہ کیوجہ سے مجھکو مبتلاے فراق کیا جاوے تو جب آپ بھی بد کے
ساتھ برائی سے (یعنی سزا سے) پیش آوین تو پھر بندہ و مالک مین فرق کیا رہا بلکہ اُنکی رحمت کا تو مقتضا یہ ہی کہ ہم
کتنی ہی خرابی کرین وہ رحمت ہی فرماوین یہ غلبہ حال مین کہہ گئے ہین ورنہ سزاے عقوبت سے ارتفاع فرق تھوڑا
ہی لازم آتا ہے آگے اُس عقوبت وجزا کا عین رحمت ہونا خصوصًا عاشق عارف کی نظر مین بیان کرتے ہین کہ آپ
جو خشم وجنگ (یعنی فراق صوری) مین بندہ کے ساتھ سختی کر رہے ہین وہ بانگ چنگ کے سننے سے بھی زیادہ
باطرب ہے (کیونکہ بلاے محبوب مین لطف مضمر ہوتا ہے جیسا احادیث مین ہے کہ بلا وغم سے کفارہ سیات و رفع درجات
ہوتا ہے اگر کہا جاوے کہ فراق تو عقوبت محضہ ہے جواب یہ ہی کہ یہان فراق سے مراد سخط وغضب الٰہی نہین بلکہ
انقطاع واردات اور سُست ہوجانا حالات کا مراد ہے جسکو قبض کہتے ہین سو محقق ہوچکا ہے کہ اُسمین بھی فوائد
ہوتے ہین جسمین اقل درجہ مجاہدہ ومشقت وحزن ہے اسلیے معنی وہ رحمت ہے) اے محبوب آپکی جفا (یعنی بلا) ش جہ
دولت سے بھی خوبتر ہے (وجہ اسکی اہل طریق نے یہ فرمائی ہے کہ بلا مین بہ نسبت نعمت کے تصفیہ قلب اور تربیت عبدیت
کی زیادہ ہے) اور آپکا انتقام جان سے بھی زیادہ محبوب ہے اور جب آپکی نار (یعنی بلا وفراق) ایسی ہے تو آپکا نور
(یعنی نعمت وصال) کیسا ہوگا (آگے تمثیل ہے کہ) جب ماتم (یعنی مصیبت) ایسی لذیذ ہے تو جشن عروسی (یعنی سامان
لطف ورحمت) کیسا کچھ ہوگا آپکے جور (یعنی تجلی جلالی) مین (جسکو بلا وفراق سے تعبیر کیا ہے) جو حلاوتین ہین اور
اُنکے غایت درجہ لطیف ہونے کی وجہ سے کوئی شخص اُن کے قعر (یعنی حقیقت) کو ادراک نہین کرسکتا اُن حلاوتون
کے سبب سے آپکے جور کی یہ کیفیت ہے کہ اگر بالفرض وہ عریان ہوجاوے (یعنی اُسمین جو مصلحت ورحمت مضمر ومستتر ہے وہ
ظاہر ومنکشف ہوجاوے اور اہل عالم کو اُسکی اطلاع ہوجاوے) تو اگر عالم گریہ مین (پہلے سے) مشغول ہو تو فورًا خندان
ہوجاوے (یعنی اُن مصلحتون کے حصول سے مسرت بے اندازہ حاصل ہو اور گو مین اُس شدت وبلیہ ظاہری سے
نالہ وشکایت (ظاہری) کر رہا ہون مگر ساتھ ہی اسکے مجھکو یہ اندیشہ ہے کہ محبوب حقیقی کہین اس کا یقین نہ کرے (کہ
واقع مین یہ شخص اس سے کارہ ہے) اور یہ یقین کرکے براہ ترحم کہین اُس جور کو کم نہ کردے (جو یعنی حلاوت بخش و
لذت افزاے روح ہے باوجودیکہ محبوب حقیقی عالم الغیب والشہادۃ ہین پھر یہ کہنا کہ ؎ ترسم کہ او باور کند۔ محض
فرط عشق وغلبہ حال مین صادر ہوگیا ہے اور اس حالت مین لفظی بے ادبی معفو ہے باقی مقصود اصلی بے ادبی سے محفوظ
ہے وہ یہ کہ اگر وہ میرے لیے بلا تجویز کرین تو وہ مجھکو راحت ونعمت سے زیادہ لذیذ ہے مین اسکا زوال نہین چاہتا)

عاشقم بر قہر و بر لطفش بجد — اے عجب من عاشق این ہر دو ضد

عشق من بر مصدر این ہر دو شد	چون نباشد عشق کز دے نیست بد
واللہ ار زین خار در بستان شوم	ہمچو بلبل زین سبب نالان شوم
این عجب بلبل کہ بکشاید دہان	تا خورد او خار را با گلستان
این نہ بلبل این نہنگ آتش ست	جملہ ناخوش ہا ز عشق او را خوش ست
عاشق کل ست و خود کل ست او	عاشق خویش ست و عشق خویش جو

یعنی مین محبوب حقیقی کے قہر اور لطف دونون پر مبالغہ کے ساتھ عاشق ہون اور عجب بات ہے کہ مین ان دونون ضدون پر عاشق ہون (ضد مجازاً) وصورۃً کہدیا ورنہ فی الواقع دونون صفتین ایک ذات مین جمع ہین پس ضد کیسے ہو سکتی ہین (لان الضدین لا یجتمعان) اور واقع مین میرا عشق ان دونون صفتون کے مصدر اور موصوف (یعنی ذات) پر ہے اور عشق کیونکر نہو اُس بدون تو گذر رہی نہین ہو سکتا (اور لطف پر عاشق ہونے کا تو کیا بیان ہے میرا عشق قہر پر اسقدر ہے کہ قسم ہے اگر اس خار (قہر) سے بستان (نعمت) مین چلا جاؤن تو بلبل کیطرح اس سبب سے رونا شروع کر دون (یہ شبہ نہو کہ پہلے تو کہا ہے کہ مین لطف پر بھی عاشق ہون پھر بستان مین جانا سبب نالہ کا کیون ہوا جواب یہ ہے کہ یہان قہر سے مراد وہ ہے جو محبوب کا تجویز کیا ہوا ہو اور لطف سے مراد وہی جو اپنا تجویز کیا ہوا ہو تو اوس لطف سے وہ قہر اچھا ہے بخلاف اُس لطف کے جسکو وہ خود تجویز کرین وہ اور قہر دونون محبوب ہونے مین مساوی ہین) یہ بلبل (یعنی عاشق ذات جس کا یہان بیان ہے) عجیب ہے کہ منھ کھولکر خار اور گلستان سب کو نگل جاتا ہے (یعنی قہر و لطف سب کو گوارا کرتا ہے بخلاف بلبل ظاہری کے کہ خار سے نفور اور گلستان کا طالب ہے) یہ بلبل کیا ہے نہنگ آتش ہے سب ناگوار چیزین اوسکو عشق کے سبب گوارا ہین کیونکہ وہ عاشق ہے ذات جامع الصفات کا (جسکو مجازاً واستعارۃً کل کہدیا) بلکہ ایک اعتبار سے عین کل ہے اور اس مرتبہ مین وہ اپنا عاشق ہے اور اپنے عشق کا جویان ہے۔

ف عینیت وغیریت کی تحقیق اور اُسکے معانی اصطلاحیہ کا بیان اوپر گذر چکا ہے خلاصہ یہ ہے کہ جب عشق الٰہی کے غلبہ سے عاشق کی ہستی اور اوس کے صفات مضمحل ہو جاتے ہین اور مشاہدہ و غلبہ استحضار صفات الٰہیہ کا رہنے لگتا ہے تو اوسوقت اپنے صفات کو مرآۃ یعنی آئینۂ مطالعۂ کمالات الٰہیہ کا دیکھتا ہے اور چونکہ مطلوب بالذات مطالعۂ کمالات الٰہیہ ہے اور اپنے ذات وصفات کو اوس کا مرآۃ وآلہ مشاہدہ دیکھتا ہے اس حیثیت سے خود اپنی ذات وصفات بھی اوس کے مطلوب بالعرض ہو جاتے ہین پس عشق سے اضمحلال و فنا رہوا اور اُس سے غلبۂ مشاہدۂ صفاتِ الٰہیہ ہوا اور اُس سے اپنے کو آئینۂ مشاہدہ دیکھکر اپنا طالب و جویان ہوا یہ معنی ہین عین ہونے کے اور اپنے اوپر عاشق ہونے کے خوب سمجھ لو۔ اور بعض مقامات پر یعنی آغاز دفتر دوم مین مولانا نے مرشد کو اپنی معرفت کا آئینہ فرمایا ہے تو ظاہرا دونون مین اسلیے تعارض ہے کہ اگر آئینہ کا درجہ کم ہوتا ہے تو یہان تو اشکال نہین مگر مرشد کو آئینہ کہنے مین اشکال ہے اور اگر آئینہ کا درجہ زیادہ ہوتا ہے تو یہان اشکال ہے کہ اپنے کو آئینۂ کمالات حق کہا ہے۔ جواب یہ ہے کہ آئینہ کے لیے نہ کم درجہ ہونا ضروری نہ بلند درجہ ہونا ضروری

محض آلہ معرفت ہوتا ہی اگر وہ معرفت مقصود بالذات ہے تو آئینہ کم درجہ ہوگا جیسا یہان کہ اپنے کو آئینۂ حق کہا اور اگر وہ معرفت مقصود بالعرض ہے تو آئینہ کا کم درجہ ہونا ضروری نہین جیسا اُس بعض مقامات مین ہے کیونکہ حاصل اُس مقام کا یہ ہے کہ مجھکو مرشد کی طرف کشش ہوئی کہ اُن سے فیوض حاصل کرون مگر چونکہ افادہ واستفادہ کے لیے مناسبت شرط ہے اِس لیے تحقیق کرنا ضروری ہوا کہ مین اُون سے فیض لینے کے لائق ہون یا نہین اس تحقیق کے لیے معیار کی تلاش ہوئی آخر سوچتے سوچتے یون سمجھ مین آیا کہ معیار بھی خود مرشد کی ذات ہی ہی یعنی اونکی صحبت مین رہکر اپنی حالت کی تفاوت اور ظہور استعداد کو دیکھنا چاہیے پس مین نے ناقصین سے اعراض کرکے مرشد کامل کی صحبت اختیار کی اور اپنی حالت کی کمی بیشی کو اور استعداد کی قوت وظہور کو دیکھنا شروع کیا جب اُنکے کمالات کا انعکاس میرے قلب پر ہوا جسکو اسطرح تعبیر کیا ہے ؎ دیدۂ تو چون دلم را دیدہ شد۔ الی آخر الابیات العشرۃ یعنی تمھاری آنکھ میرے قلب کی آنکھ بن گئی یعنی تمھاری صفت معرفت وبصیرت میرے قلب پر متجلی ہوئی جسکے فیض وقوت سے سیکڑون قلوب نا قصہ محو معرفت ہوگئے اُسوقت مین نے اِس آئینہ کاملہ کو یعنی عکوس فیوض مرشد وادراک استعداد کو غبار خطرات ووساوس سے صاف کیا یعنی اون فیوض وادراک حالت استعداد کو دل مین جگہ دی اور خطرات ووساوس کی نفی کی تو اوس آئینہ مین اپنی حالت منکشف ہوئی وجہ انکشاف کی ظاہر ہے کہ جب اپنے قلب پر فیوض مرشد کے متجلی ومنعکس ہوئے اور استعداد وکمالات کی مشاہدہ ہوئی تو معلوم ہوا کہ مجھ مین قابلیت انکی ہے اور مرشد سے مناسبت ہے اِس جگہ اپنی حالت کو نقش تو سے مجازاً تعبیر کیا ہے یعنی نقش سے مراد حالت ہے اور باوجودیکہ وہ حالت خود اپنی ہی نقش تو سے اس لیے تعبیر کیا گیا کہ غایت مناسبت سے اپنی حالت) ایک اعتبار سے گویا مرشد کی حالت ہی۔ غرض کمالات مرشد کو اس طریق سے آئینہ قرار دیا تو چشم مرشد مین اپنا نقش دیکھا یعنی مرشد کی صفت معرفت وبصیرت کے انعکاس اور ظہور استعداد مکنون سے اپنی حالت مناسبت کا پتہ چلا اُسوقت مین سمجھا کہ مین نے اپنی حالت مناسبت کی تحقیق کرلی اور مرشد کی صحبت وحضوری مین طریق واضح سلوک کا ملگیا کہ انھین کی تعلیم وتربیت سے مقصود حاصل ہوگا لیکن ساتھ ہی وسوسہ گذرا کہ جنکو تو نے فیوض کا عکس سمجھ رکھا ہے اور جسکو تو نے استعداد سمجھا ہے شاید یہ تیرے محض خیالات اور اوہام ہون تو معیار تحقیق مناسبت مشتبہ ہوگیا اپنی ذات یعنی ذاتی استعداد وقابلیت کمالات وفیوض اور اوہام وخیالات مین غور کرکے فرق کرنا ضرور ہے اس وسوسہ کے ساتھ ہی میرے نقش نے مرشد کی آنکھ مین سے آواز دی یعنی میری حالت واستعداد نے جو کہ حاصل ہوئی تھی عکس کمالات بصیرت ومعرفت مرشد سے مجھکو متنبہ کیا کہ مین اور تو متحد ہین یعنی مین تیری ذاتی اور واقعی حالت ہون خیال اور وہم کا احتمال نہین کیونکہ اس چشم منیر مین چونکہ حقائق جاگزین ہو رہے ہین خیال وہم کی گنجائش نہین ہی چونکہ مرشد کامل ہین اور اُنکے فیوض وکمالات بھی قوی ہین اس لیے اُن کی قوت فیض سے طالب وملازم صحبت کی اصلی حالت ظاہر ہوجاتی ہے احتمال غلطی کا نہین ہی آگے بزبان مرشد کہا جاتا ہے کہ اگر تو اپنا نقش کسی اور کی آنکھ مین دیکھتا تو اوسکو خیال سمجھنا چاہیے تھا یعنی غیر کامل

کی صحبت اسکا معیار نہین ہو سکتی کیونکہ اوسمین مستی یعنی نقصان کی صفت ہے اسلیے تصرف شیطانی کا دخل ہو سکتا ہے چونکہ وہ خود خیالات مین مبتلا ہے اُسکے ہمصحبت کے قلب پر بھی اُن خیالات کے انعکاس کا احتمال ہے اور چونکہ مین خود صاحب حقیقت ہون اسلیے میری صحبت مین بھی حقائق ہی کا انعکاس ہو گا، تو اس طریق مذکور سے اپنی حالت مناسبت و قابلیت فیوض کی معلوم ہو گئی اور اسی اعتبار سے مرشد کو اپنا آئینہ فرما دیا یہ خلاصہ ہے اوس مقام کا اور ظاہر ہے کہ اپنی یہ معرفت کہ مجھکو مرشد سے مناسبت ہے یا نہین مقصود بالذات نہین بلکہ محض اسلیے ہے کہ اسکے بعد طریق وصول الی اللہ کا دریافت کر کے مقصود بالذات تک پہونچون پس اب وہ اشکال جاتا رہا اور معلوم ہو گیا کہ اپنے کو ذات حق کا آئینہ کہنا اور معنی کے اعتبار سے ہے اور ذات مرشد کو اپنا آئینہ کہنا اور اعتبار سے ہے ہر چند کہ یہ مقام دفتر دوم مین ہے مگر چونکہ مقامات مشکلہ سے تھا اور حل کرنیوالون نے عجیب پریشان تقریرین کی ہین اور خدا جانے مین اُس مقام کی شرح تک کب پہونچتا اسلیے قصداً مین نے اسی جگہ اُسکو حل کر دیا ہے واللہ اعلم۔

صفت اُولی اجنحہ طیور عقول الٰہی

قصۂ طوطی جان زین سان بود	کو کسے کو محرم مرغان بود
کو یکے مرغے ضعیفے بے گناه	واندرون او سلیمان با سپاه
چون بنالد زار بے شکر و گله	افتد اندر ہفت گردون غلغله

(اولی اجنحہ و طیور (عقول سے مراد ارواح مجردہ ہین باعتبار عروج و ترقی معنوی کے اُنکو اولی اجنحہ اور طیور کہدیا اور باعتبار تجرد کے مجازاً عقول کہدیا کیونکہ حکما کا اعتقاد ہے کہ عقول موجود ہین اور مجرد ہین گو یہ اعتقاد فاسد ہے مگر مجاز کے لیے تھوڑا علاقہ کافی ہے (یعنی یہی مضمون جو اوپر بیان ہوا ہے کہ ؎ این عجب بلبل کہ بکشاید دہان الخ) طوطی جان (یعنی روح) کا قصہ اور حال ہے (کہ وہ محو عشق الٰہی ہے) اور ایسا شخص کہان ہے (یعنی کمیاب ہے) جو ان طیور باغستان محبت کا محرم و راز دار ہو (کیونکہ انکا محرم وہی ہو گا جو اہل محبت ہو اور اہل محبت ظاہر ہے کہ بہت قلیل ہین اب حالت روح کیسے تعجب کر کے فرماتے ہین کہ) کجا یہ مرغ ضعیف بیگناہ (یعنی روح انسان کامل اوسکو ضعیف باعتبار تعلق جسد عنصری کے کہا کہ خلق الانسان ضعیفا اور بے گناہ تحریر یعنی کی راہ سے کہا یا باعتبار اُسکے ترک معاصی کے کہا) اور کجا اوسکی یہ شان کہ اوسمین سلیمان (یعنی بادشاہ حقیقی کہ مجازاً سلیمان کہدیا ہے) مع سپاہ و لشکر (یعنی صفات موجود جلوہ گر ہو یعنی انسان کامل کی عجیب شان ہے کہ باوجود ناچیز و بے بود ہونے کے مظہر ذات و صفات حق ہے اور مظہریت کی تحقیق اوپر گذر چکی ہے) جب وہ انسان کامل زار و نزار ہو کر نالہ کرتا ہے جسکا سبب نہ تو شکر یعنی مسرت و لذت وصال ہے اور نہ شکوہ و الم فراق ہے بلکہ محض جوش عشق اوس کا سبب ہے تو اوسوقت سات آسمان مین غلغلہ پڑجاتا ہے (یعنی سکان الملکوت حیرت مین رہ جاتے ہین جیسا بہت احادیث مین مختلف اعمال پر ملائکہ کا تعجب وارد ہوا ہے۔

هر دمش صد نامہ صد پیک از خدا — یا ربی زو شصت لبیک از خدا
زلت او بہ ز طاعت نزد حق — پیش کفرش جملہ ایمانہا خلق
هر دمے او را یکے معراج خاص — بر سر فرقش نہند صد تاج خاص
صورتش بر خاک و جان بر لامکان — لامکانے فوق وہم سالکان
لامکانے نے کہ در فہم آیدت — هر دمے در وے خیالے زایدت
بل مکان و لامکان در حکم او — ہمچو در حکم بہشتی چار جو
شرح این کوتہ کن و زین رخ بتاب — دم مزن واللہ اعلم بالصواب
باز میگردم ازین اے دوستان — سوے مرغ و تاجر و ہندوستان

یعنی اُس انسان کامل کے پاس سیکڑون فرمان (یعنی الہامات) اور سیکڑون قاصد (یعنی ملائکہ یا حالات کیفیات) حق تعالیٰ کی طرف سے پہونچتے ہین اگر وہ ایک بار یارب کہتا ہے تو حق تعالیٰ کی طرف سے ساٹھ بار (یعنی بکثرت) اوسکو لبیک کہا جاتا ہے (یعنی وہ ایک توجہ کرتا ہے حق تعالیٰ بہت سی توجہات فرماتے ہین جیسا حدیث مین ہے من تقرب الی شبرا تقربت الیہ ذراعا الحدیث) اوسکی لغزش دوسرے کی سیکڑون طاعات سے حقتعالیٰ کے نزدیک افضل ہے کیونکہ اول تو وہ لغزش نہین صرف عوام الناس کی نظر مین غلطی ہے ورنہ واقع مین وہ بالکل حدود شرعیہ پر منطبق ہی مگر وجہ انطباق کو عوام نہین سمجھتے اور اگر واقع مین لغزش ہو بھی تب بھی بوجہ اسکے کہ اُس شخص کی توبہ بڑی کامل ہوتی ہے اور اس توبہ سے اسقدر رفع درجات ہوتا ہے کہ دوسرون کی طاعت سے بھی نہین ہوتا اس لیے زلت کو طاعت سے افضل فرمایا) اور اوسکے کفر کے روبرو تمام لوگون کی ایمان کہنہ اور کم رتبہ ہین (یہان بھی واقع مین وہ کفر نہین بلکہ حقائق و اسرار ہین جنکو عوام بوجہ بدفہمی کے کفر سمجھتے ہین اور واقع مین وہ عین عرفان اور ایمان ہے اور دوسرون کے رسمی و تقلیدی ایمان سے یقیناً افضل ہی) ہر ساعت اُسکو ایک معراج خاص رہتی ہے (یعنی ہر آن قرب مین ترقی ہوتی رہتی ہے) اور اُسکے سر پر تاج خاص رکھا جاتا ہے (یہ تاج خلافت ہے جس سے خاص بندون کو سرفراز فرمایا جاتا ہے) اُسکی صورت (یعنی جسم) تو زمین پر ہے اور روح لامکان مین ہے (اب شبہہ ہوا کہ روح تو سب کی بوجہ تجرد عن المادہ عن الحیز کے لامکانی ہے اُسکو دفع فرماتے ہین کہ لامکان سے مراد یہ لامکان نہین ہے) جو سب ارواح کیلیے عام ہے بلکہ یہ وہ لامکان ہے جو سالکون کے وہم (یعنی خیال) سے برتر ہے (خلاصہ یہ کہ یہ لامکان عام تو حادث ہے اور ہر حادث کا ادراک نقل سے ہو سکتا ہے سو ہماری یہ مراد نہین بلکہ مراد اس سے وہ عدم التمکن ہے جو حق سبحانہ وتعالیٰ کے لیے ثابت ہے چونکہ اس کامل کو حق تعالیٰ سے قرب ہے لہذا اوسکی صفت لامکانیت سے بھی تلبس و تعلق ہے اس معنی کر کہدیا کہ جان بر لامکان اور اس لامکان کا تعلق ظاہر ہے کہ عالم ارواح سے نہین ہی اور یہ بھی ظاہر ہے کہ یہ لامکان چونکہ حقتعالیٰ کی صفت ہے اور قدیم ہے اور قدیم کی کنہ کو ممکن دریافت

کر نہین سکتا لہذا وہم وخیال سے فوق ہوا اسی مضمون کو دوسرے عنوان سے فرماتے ہین کہ) وہ ایسا لامکان نہین ہے جو تمھارے فہم مین آجاوے اور ہر وقت اُسمین تمھارے خیالات پیدا ہوسکین (بلکہ وہ دوسرا ہی لامکان ہے جو خواص باری تعالیٰ سے ہے جیسا ابھی بیان ہوا پس اس لامکان ممکن سے اوسکو تعلق نہین) بلکہ یہ مکان (عالم مادیات) اور یہ لامکان (عالم مجردات) تو دونون اُسکے حکم مین ہین (کیونکہ یہ خلیفۃ اللہ ہے سب عالم سے مقصود یہی ہے اس اعتبار سے درحکم او کہدیا) جس طرح بہشتی کے حکم مین چارون نہرین پانی۔ اور دودھ۔ اور شراب اور شہد کی ہونگی (چونکہ یہ مضمون بہت طویل وعریض ہے اسلیے) اسکا بیان مختصر کردو اور اس سے رُخ پھیر دو اور خاموش رہو پوری صحیح بات اللہ تعالیٰ ہی کو معلوم ہے (اسمین اشارہ ہے کہ اکثر اس قسم کے مسائل ذوقیہ وکشفیہ ظنیہ ہین قطعی نہ سمجھے جاوین) اب اس سے پھر قصۂ مرغ وتاجر کی طرف متوجہ ہوتا ہون۔

دیدن خواجہ طوطیان ہندوستان را و پیغام رسانیدن ازان طوطی

مرد بازرگان پذیرفت این پیام	کو رساند سوے جنس او سلام
چونکہ در اقصاے ہندستان رسید	در بیابان طوطیے چندے بدید
مرکب استانید وپس آواز داد	آن سلام وآن امانت بازداد
طوطیے زان طوطیان لرزید پس	اوفتاد ومرد بگسستش نفس
شد پشیمان خواجہ از گفت خبر	گفت رفتم در ہلاک جانور
این مگر خویش ست با آن طوطیک	این مگر دو جسم بود و روح یک
این چرا کردم چرا دادم پیام	سوختم بیچارہ را زین گفت خام

یعنی اوس سوداگر نے (طوطی کے) اس پیام کو منظور کر لیا کہ اوسکی ہمجنس طوطیون کو اُسکا سلام (وپیام) پہونچا دیگا غرض جب وہ ہندوستان کی حدود مین پہونچا تو جنگل مین چند طوطی (کسی درخت وغیرہ پر) نظر پڑین سواری کھڑی کرکے پکار کر وہ سلام اور پیام پہونچا دیا پس اُن طوطیون مین سے ایک طوطی تھرتھرائی اور گرتے ہی اوس کا دم ٹوٹ گیا (یعنی مرگئی) وہ سوداگر (اوس قصہ کے نقل کرنے سے (کہ فلان طوطی کہ از جنس شماست + از قضاے آسمان درحبس ماست الخ) بہت ہی پشیمان ہوا اور اپنے جی مین کہنے لگا کہ مین (ناحق) ایک جانور کی ہلاکت کا باعث بنا یہ طوطی شاید اوس طوطی کے ساتھ کوئی خاص تعلق رکھتی ہوگی عجب نہین کہ دونون باہم دو قالب یک جان (یعنی عاشق ومعشوق) ہون مین نے ایسا فعل کیون کیا یہ پیام کیون دیا اس غریب کو ایسی فضول بات کہکر (ناحق) سوخت کیا۔

این زبان چون سنگ وفم آہن وش ست	وانچہ بجہد از زبان چون آتش ست
سنگ وآہن را مزن برہم گزاف	گہ ز روے نقل وگہ از روے لاف

زانکہ تاریکیست و ہر سو پنبہ زار — درمیان پنبہ چون باشد شرار
ظالم آن قومے کہ چشمان دوختند — زان سخنہا عالمے را سوختند
عالمی را یک سخن ویران کند — روبہان مردہ را شیران کند

شیخ اظہار اسرار توحید

ف اوپر بیان تھا اُس پیام خاص کی مضرت کا اس مناسبت سے بیان فرماتے ہین بعض کلام کی بعض مضرتون کا پس ارشاد ہوتا ہے کہ) یہ زبان مثل سنگ کے اور دہن مثل آہن کے ہے (جس سے آگ پیدا ہوتی ہے) اور زبان سے جو کچھ نکلتا ہے اوسکی مثال آگ کی سی ہے (یعنی بعض کلام اس سے ایسا ضرر رسان نکلتا ہے جیسے آتش) سنگ و آہن کو بے سوچے سمجھے مت رگڑو (یعنی ایسی باتین مت کہو) خواہ بطور نقل کے خواہ بطور دعوے کے (مراد اس سے اسرار توحید ہین جن کا اظہار اکثر عوام کے حق مین سخت مضر ہے کیونکہ اونکا فہم وہان تک نہین پہونچتا اور خصوصاً اوسوقت کہ بیان کرنے والا خود محقق بھی نہو سنی سنائی کہنے لگے کہ اس صورت مین علاوہ کم فہمی مخاطب کے قاصر البیانی متکلم کی بھی ہوگی بالخصوص جب کہ آسکے ساتھ دعوی اتصاف بالتوحید کا بھی ہو اُسوقت بوجہ جدلاع درہزنی بندگان خدا کے اور زیادہ ضرر ہوگا خلاصہ یہ کہ ایسے اسرار زبان پر مت لاؤ) کیونکہ تاریکی ہو رہی ہے اور زمین ہر طرف پنبہ پھیلی پڑی ہے (جو تاریکی مین نظر نہین آتی کہ اس سے بچاکر شرار پھینکا جاوے) پس پنبہ مین شرار کا کیسا کچھ اثر ہوگا (تاریکی سے مراد یہ بصیرت نہونا کہ کون شخص قابل فہم اسرار ہے کون نہین پنبہ سے مراد نفوس ضعیف الفہم ناقص العقل - شرار سے مراد اسرار توحید یعنی بلا امتیاز عام لوگون کے روبرو اظہار اسرار کیسا غضب ڈھا دے گا) بڑے ظالم تھے جنھون نے آنکھین بند کر کے ایسی باتون سے ایک عالم کو ویران کر دیا (مراد ان ظالمون سے فرق باطلہ صوفیہ کے ہین) کیونکہ بعض بات عالم کو ویران کر دیتی ہے اور جہلا کو جو روباہ کی طرح خاموش پڑے تھے شیرون کی طرح جوش مین لے آتی ہے (جس سے وہ بھی بگھارنے لگتے ہین اور ضلوا فاضلوا کے مصداق بنتے ہین)

جانہا در اصل خود عیسے دم اند — یکزمان زخم اند و دیگر مرہم اند
گر حجاب از جانہا برخاستے — گفت ہر جانے مسیح آساستے
گر سخن خواہی کہ گوئی چون شکر — صبر کن از حرص و این حلوا مخور
صبر باشد مشتہاے زیرکان — ہست حلوا آرزوے کودکان
ہر کہ صبر آورد بر گردون شود — ہر کہ حلوا خورد واپس تر رود

دلان اشعار مین اسکا بیان ہے کہ پہلے جو بعض کلام کا ناقص ہونا بیان کیا ہے سو یہ روح کی صفت عارضی ہے ورنہ اصل فطرت کے اعتبار سے روح کامل ہے اور اس کا ہر کلام کامل ہے پس فرماتے ہین کہ) ارواح اپنی اصل فطرت مین مسیحا دم ہین (اور عیسی علیہ السلام کی طرح) ایک وقت (بعضے لوگون کے لیے) زخم ہین اور دوسرے وقت (دوسرون کے لیے) مرہم ہین (یعنی جس طرح عیسی علیہ السلام کی سانس کہ بعضون کو حیات بخش ہے جیسا

قرآن مجید میں ہے احیی الموتیٰ اور بعضوں کو مہلک ہی جیسا حدیث مین ہے کہ آپ کی سانس اگر کافر کو لگ جاوے تو نمک کی طرح گھل جاوے اور یہ دونون کمال ہین اسیطرح ارواح و نفوس سے اصل فطرت کے اعتبار سے جو کلام پیدا ہوتا ہی وہ کامل ہوتا اہل کو اُس سے نفع ہوتا اور فاسد الاستعداد کو ضرر اور یہ دونون اُسکے کمال تھے جیسا قرآن مجید کے کمالات مین سے ہی یضل بہ کثیرا ویھدی بہ کثیرا لیکن چونکہ ارواح اپنی فطرت اصلیہ کے مقتضا پر نہیں رہین بلکہ تعلقات جسمانیہ سے اوس مین صفات ذمیمہ مثل شہوت و غضب وجہل کا غلبہ ہوگیا اِس وجہ سے جس کلام کا منشا یہ امور ہونگے لامحالہ وہ ضرر بخش ہوگا البتہ) اگر یہ حجاب (یعنی آثار ذمیمہ تعلق جسمانی) ارواح سے مرتفع ہو جاتے تو ہر شخص کی بات حضرت مسیح علیہ السلام کی سی ہوتی پس اگر تمھاری خواہش ہو کہ تمھاری بات مثل شکر کے (حلاوت بخش و نافع) ہونے لگے تو تمکو چاہیے کہ حرص (کثرت طعام و کثرت کلام) سے صبر کرو اور حلوا مت کھاؤ یعنی لذائذ جسمانیہ و نفسانیہ کی تقلیل کرو (مطلب یہ کہ مجاہدہ و ریاضت اختیار کرو تاکہ قلب پر اسرار حقہ کھلین پھر جو بات ہوگی وہ کام کی ہوگی صبر کرنا یا بکسر صاد ایلوہ کھانا دانا لوگون کو مرغوب ہوتا ہے (مراد اس سے وہی مجاہدہ و ریاضت ہی جو نفس پر شاق و تلخ گذرتا ہے) اور حلوا کھانا یہ بچون کی خواہش ہوتی ہے (مراد اس سے تکثیر لذات نفسانیہ ہے جو نفس پرستون کا شغل ہے) جو شخص صبر (و مجاہدہ) کرتا ہے وہ آسمان پر پہونچتا ہے (یعنی معارف و احوال مین عروج حاصل کرتا ہے) اور جو حلوا کھاتا ہے (یعنی نفس پروری مین رہتا ہے) وہ اور بھی پیچھے کو ہٹتا چلا جاتا ہے (یعنی جہل و قساوت مین بڑھتا ہے)

تفسیر قول فریدالدین عطار قدس سرہٗ

تو صاحب نفسی اے غافل میان خاک خون میخور	کہ صاحبدل اگر زہری خورد آن انگبین باشد

اوپر کے اشعار مین مبتدی و ناقص کو دو امر سے منع فرمایا ہے اظہار اسرار اور تلذذ بلذات سے یہان احتمال تھا کہ شاید کوئی کسی کو یہ اظہار اور یہ تلذذ کرتا دیکھ کر اُسکی تقلید کرنے لگے کہ اگر یہ امور مذموم ہین تو یہ کیون کرتے ہین اور اگر محمود ہین تو ہم کو کیون منع کیا جاتا ہے مولانا اس مقام پر اِس احتمال کو دفع فرماتے ہین کہ یہ اظہار و تلذذ ناقص کو مضر ہین اور کامل کو مضر نہیں لہذا نہ اعتراض جائز اور نہ تقلید درست۔

صاحب دل را ندارد آن زیان	گر خورد او زہر قاتل را عیان
زانکہ صحت یافت و ز پرہیز رست	طالب مسکین میان تب درست
گفت پیغمبر کہ اے طالب جری	ہان مکن با ہیچ مطلوبے مرے
گفت احمد گر نمیخواہی زلل	ہین مکن با ہیچ مطلوبے جدل
در تو نمرودیست در آتش مرو	رفت خواہی اول ابراہیم شو

چون نہ سباح و نے دریائی
درمیفگن خویش از خودرائی
او ز قعر بحر گوہر آورد
از زیانہا سود بر سر آورد

یعنی صاحب دل کو زیان نہین دیتا اگرچہ وہ زہر قاتل کو کیون نہ کھائے کیونکہ وہ صحت پا چکا ہے اور پرہیز سے چھوٹ گیا ہے بخلاف غریب طالب کے کہ ابھی وہ تب مین گرفتار ہے (مطلب یہ کہ کامل چونکہ احوال نفسانیہ و صفات ذمیمہ سے نجات پا چکا ہے اس لیے اظہار اسرار و تلذذ بہ مباح اوسکو مضر نہین اور طالب مبتدی کہ امراض باطنہ و نقصان احوال مین مبتلا ہے اوسکے لیے یہ مضر ہے) پیغمبر صلے اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ اے بیباک طالب خبردار کسی مطلوب سے مقابلہ مت کرنا اور ارشاد فرمایا ہے کہ اگر تو لغزش سے بچنا چاہتا ہے تو کبھی کسی مطلوب سے مجادلہ مت کرنا (طالب سے مراد ناقص اور مطلوب سے مراد شیخ کامل ہے اور یہ مضمون اس حدیث سے مستنبط ہو سکتا ہے کہ حضور صلے اللہ علیہ و آلہ وسلم نے صوم وصال سے منع فرمایا تو صحابہ نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ آپ بھی صوم وصال رکھتے ہین آپ نے فرمایا کہ تم میرے برابر کب ہو سکتے ہو اس سے ثابت ہوا کہ برابری کامل کی نکرنا چاہیے) تمھارے اندر ابھی نمرودی کی صفت ہے تم آگ مین مت جاؤ اگر ایسا ہی جانا ہے تو اول ابراہیم ہو جاؤ (یہ مثال ہے نمرودی سے مراد صفات نفسانیہ۔ آتش سے مراد حظوظ ابراہیم سے مراد صاحب قلب سلیم و نفس مہذب مطلب ظاہر ہے کہ یہ حظوظ ناقص کے لیے مہلک ہین اور کامل کو مضر نہین) تم جب نہ پیراک ہو اور نہ دریائی ہو تو اپنے آپکو دریا مین خودرائی سے مت ڈالو (سباح جسکے کمالات مکتسب ہون۔ دریائی جسکے کمالات موہوب ہون دونون قسمین کامل کی ہین) جو شخص کامل ہے وہ قعر دریا سے موتی نکالکر لاتا ہے اور وہ زیان سے سود ظاہر کر دکھاتا ہے (یعنی جو دوسرون کے لیے مظنہ ضرر کا ہے کامل اوس سے ضرر نہین پاتا بلکہ اوسکے اقوال و افعال مین لازمی و متعدی حکمتین اور منفعتین مثبتا رہوتی ہین مثلاً تلذذ بہ مباحات مین کبھی مقصود اوسکا اپنے ضعف و عجز کا اظہار ہوتا ہے کبھی مشاہدہ نعمائے آخرت کا ہوتا ہے کبھی تقویت محبت منعم کی ہوتی ہے کبھی اداے حق ضعیف ہوتا ہے کبھی کسی ضعیف القوے مرید کو اجازت ہوتی ہے کہ تنگی کر کے ضعیف نہو جاوے وعلی ہذا) ✤

کاملے گر خاک گیرد زر شود
ناقص ار زر برد خاکستر شود
دست ناقص دست شیطانست و دیو
زانکہ اندر دام تلبیس ست و ریو
چون قبول حق بود آن مرد راست
دست او در کارہا دست خداست
جہل آید پیش او دانش شود
جہل شد علمیکہ در ناقص رود
ہر چہ گیرد علتے علت شود
کفر گیرد کاملے ملت شود
اے مری کردہ پیادہ با سوار
سر نخواہی برد اکنون پاے دار

یعنی کامل اگر خاک کو بھی اختیار کر لیتا ہے وہ سونا بنجاتا ہے (جیسے حضرت عمار رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے کہ اکراہ کے وقت کلمہ کفر کا فرما دیا اور وہ خود ایک قانون شرعی بن گیا کہ ایسے وقت ایسے کلمات کی اجازت ہو گئی

کذا قال مرشدی رحمہ اللہ تعالیٰ) اور ناقص اگر سونا بھی لیتاہے تو خاکستر ہو جاتا ہے (کیونکہ اوسکے اعمال صالحہ میں بھی اخلاص نہیں ہوتا اس لیئے وہ بے قدر ہوتے ہیں) ناقص کا ہاتھ واقع میں شیطان کا ہاتھ ہے کیونکہ وہ تلبیس وفریب کے دام میں خود گرفتار ہی بخلاف کامل صادق کے کہ وہ چونکہ مقبول حق ہوتا ہے اوسکا ہاتھ سب کاموں میں گویا خدا تعالیٰ کا ہاتھ ہے (کیونکہ وہ خلیفۃ اللہ ہے خلاصہ یہ کہ جب ناقص وکامل کا فرق معلوم ہوگیا تو ناقص کے ہاتھ میں ہاتھ نہ دینا چاہیے اور اوس سے بیعت نہونا چاہیے کیونکہ ؎ او خویشتن گم ست کرا رہبری کند؛ اور کامل خلیفۃ اللہ ہے اوس سے بیعت مصداق انما یبایعون اللہ کا ہے) کامل کے روبرو اگر جہل بھی آتا ہے علم بن جاتاہے (جہل سے مراد وہ امور جو کم فہموں کی نظر میں خلاف شرع معلوم ہوتے ہیں جیسے مسائل توحید وجودی وغیرہ کے کہ صورۃً جہل ہیں مگر اس کی تقریر واعتقاد میں عین علم ہیں کیونکہ وہ اس طرح اعتقاد اور تحقیق کریگا کہ خلاف قاعدۂ شرعیہ نہونے پاویگا بلکہ اوس سے معرفت وقوت ایمان کی تکمیل ہوگی) اور ناقص کے روبرو اگر علم بھی آتا ہے تو جہل بن جاتاہے (کیونکہ وہ اوسکے فہم میں بھی غلطی کرتا ہے اور اوسکے موافق عمل بھی نہیں کرتا اس لیے وہ بجاے نافع ہونے کے بجید ضرر رسان ہوتا ہے جسطرح نصوص میں اہل بدعت نے فاسد تاویلیں کیں اور منافقین کو اُن کے لا الہ الا اللہ نے کہ عین توحید واصل العلوم ہے نار کے درک اسفل میں پہونچایا کذا قال مرشدی رحمہ اللہ تعالیٰ اور یہی مطلب ہے اگلے مضمون کا کہ) جس آدمی میں کوئی علت (فساد اعتقاد یا فساد عمل کی ہوتی ہے وہ جس چیز کو لیتا ہے وہ بھی علتی (اور مضر) ہوجاتی ہے اور کامل آدمی اگر ایسا امر بھی اختیار کرے جو (ظاہرًا) کفر ہو وہ ملتِ مقبولہ ہو جاتاہے (جیسا اوپر مفصل بیان ہوا جب ناقص وکامل کا تفاوت بخوبی ثابت ہوچکا اب مولانا مقلد ناقص کو منع فرماتے ہیں کہ محقق کامل کا مقابلہ ہرگز نہ کرے کہ) اے شخص جو پیادہ ہوکر سوار کا مقابلہ کرتاہے تو اپنا سر سلامت نہ لیجائیگا ذرا سنبھل (یعنی ہلاکت وخسران میں پڑے گا) جسکا اقل درجہ اوس کامل کے فیوض سے محروم ہوتا ہے اور اشد درجہ ایمان کا سلب ہوجاتاہے جسکا مخالفت اولیاء اللہ سے اندیشہ ہے نعوذ باللہ منہ)

تعظیم ساحران موسیٰ علیہ السلام را کہ اول تو عصا بیندا ز

ساحران در عہد فرعون لعین — چون مرے کردند با موسیٰ ز کین
لیک موسی را مقدم داشتند — ساحران او را مکرم داشتند
زانکہ گفتندش کہ فرمان آن تست — گر تو میخواہی عصا بفگن نخست
گفت نے اول شما اے ساحران — افگنید آن مکرہا را در میان
این قدر تعظیم دین شانرا خرید — وز مرے آن دست و پاہاشان برید
ساحران چون قدر او بشناختند — دست و پا در جرم او در باختند

ان اشعار مین اہل اللہ کے ساتھ ادب کرنیکی فضیلت اور بے ادبی کی مضرت کا بیان ہے) مطلب یہ کہ ساحرین فرعون لعین کے زمانہ مین جب حضرت موسی علیہ السلام کے ساتھ مقابلہ سے پیش آئے (یہ تو بے ادبی تھی) مگر ساتھ ہی اتنا ادب بھی کیا کہ موسی علیہ السلام کو مقدم رکھا اور ساحرون نے آپکو مکرم سمجھا کیونکہ اُنھون نے عرض کیا کہ حکم آپکے اختیار مین ہے اگر آپکو منظور ہو آپ اول عصا ڈالیے اسپر آپنے فرمایا کہ نہین اول تم ہی لوگ اپنے سحر دن کو میدان مین ڈالو (غرض اُنکا ایک فعل ادب تھا اور ایک بے ادبی دونون نے اپنا اپنا اثر کیا) دین کی جو اسقدر تعظیم کی تھی (کہ موسی علیہ السلام کو اول ڈالنے کا اختیار دیا) اس تعظیم وادب نے تو اُن کو کفر و جہنم سے بچالیا اور مقابلہ جو کیا تھا اُس نے اُنکے ہاتھ پاؤن کٹوائے (چنانچہ قرآن مجید مین ہے کہ فرعون نے دھمکایا کہ تم نے دین موسوی اختیار کیا ہے مین تمھارے ہاتھ پاؤن کاٹ ڈالونگا آگے مولانا اُس تعظیم وادب کی ایک اور برکت بتلاتے ہین کہ) ساحرون نے جب حضرت موسی علیہ السلام کا حق پہچان لیا (یعنی مومن ہونے کے بعد آپکا رتبہ دریافت کیا اور سمجھے کہ ہمارا وہ مقابلہ جرم عظیم تھا جسکی سزا مین ہمارے ہاتھ پاؤن کاٹے جاتے ہین تو اپنے کو اس سزا کا مستحق سمجھ کر اُسکے دفع کی تدبیر و کوشش نہین کی ورنہ ممکن تھا کہ اکراہ کی حالت مین جان بچانے کیلیے زبان سے فرعون کے موافق کہدیتے مگر اُنھون نے ایسا نہین کیا بلکہ اپنے ہاتھ پاؤن جرم مقابلہ مین فدا کردیے (یعنی اُسپر آمادہ وراضی رہے خلاصہ یہ کہ اس ہاتھ پاؤن کٹنے کے وقت جو صبر و استقلال اُنمین پیدا ہوا یہ بھی برکت اس ادب کی تھی کہ وہ اسکو سمجھ گئے اور صابر رہے یہ تقریر تو نسخہ شناختند بیاے موحدہ کی ہے اور اگر نشناختند بنون نافیہ ہو تو مطلب یہ ہوگا کہ مقابلہ کرنے مین چونکہ ساحرون نے آپکی قدر نہ کی اس جرم مین ہاتھ پاؤن دے بیٹھے

لقمہ و نکتہ است کامل را حلال ۔۔۔ تو نۂ کامل مخور میباش لال

تو چو گوشی او زبان نے جنس تو ۔۔۔ گوشہا را حق بفرمود انصتوا

کودک اول چون بزاید شیر نوش ۔۔۔ مدتے خامش بود او جملہ گوش

مدتے می بایدش لب دوختن ۔۔۔ از سخن گویان سخن آموختن

ور ندارد گوش تی تی مے کند ۔۔۔ خویشتن را گنگ گیتی مے کند

تا نیاموزد نگوید صد یکے ۔۔۔ ور بگوید حشو گوید بے شکے

کر اصلی کش نبود آغاز گوش ۔۔۔ لال باشد کے کند در نطق جوش

زانکہ اول سمع باید نطق را ۔۔۔ سوے منطق از رہ سمع اندر آ

ادخلوا الابیات من ابوابہا ۔۔۔ واطلبوا الارزاق من اسبابہا

(ان اشعار مین عود ہے طرف مضمون سابق کے ؎ صاحبدل را ندارد آن زیان (الخ) فرماتے ہین کہ لقمہ (جسمین حظ نفس ہو) اور سخن دقیق (مثل اسرار توحید وغیرہ) کامل کے لیے جائز ہے اور تو کامل نہین ہے اسلیے (غذاے مرغوب نفس بکثرت) مت کھاؤ اور گونگے بنے رہو (یعنی کلام مین بھی تقلیل کرو اور اسرار سے تو زبان بالکل ہی

بند رکھو ورنہ مضر ہوگا اور یہی معنی ہین حلال نہونے کے) تیری مثال توکان کی سی ہی (کہ اوسکا کام بولنے کا نہین) اور کامل کی مثال زبان کی سی ہے کہ (اوسکا کام بولنے کا ہے) تو وہ تیری جنس نہین ہے (کہ تو اپنے کو اوس پر قیاس کرنے لگے، اور کانون کے لیے تو یہی حکم ہوا ہے فاستمعوا وانصتوا (یعنی سنو اور خاموش رہو مطلب یہ کہ تمکو خود اسرار زبان پر نہ لانا چاہیے بلکہ کسی کامل کی خدمت مین مستفید ہونا ضرور ہے پھر تم بھی بعد حصول کمال کے بولنے کے اہل ہوجاؤگے ورنہ کمالات سے محروم رہوگے آگے اسکی مثال دیتے ہین کہ، دیکھو اول جب لڑکا دودھ پیتا پیدا ہوتا ہے تو ایک مدت تک خاموش رہتا ہے اور سراپا گوش بنا رہتا ہے (اُس کو ایک مدت تک خاموش رہنا اور سخن گویون سے سخن سیکھنا ضروری ہوتا ہے (تب اُسمین بولنے کی صلاحیت ہوتی ہے) اور اگر کسی بچہ کے کان نہون (یعنی قوت سامعہ نہو) تو ویسے ہی مہمل آوازین نکالتا ہے اور دنیا مین گونگون مین شمار کیا جاتا ہے (اس سے معلوم ہوا کہ بدون سمع کے نطق نہین ہوسکتا) غرض جب تک بولنا نہ سیکھے بول نہین سکتا اور اگر بولے گا تو غیر مفید اصوات بولے گا پس پیدایشی بہرا جسکی ابتدا ہی سے قوت سامعہ نہو وہ ضرور گونگا ہوگا نطق مین اوسکو ہرگز جوش نہین ہوسکتا کیونکہ نطق کے لیے اول سمع کی ضرورت ہی تکلم کی طرف سماعت کی راہ سے آنا چاہیے جیسا قرآن مجید مین ارشاد ہے کہ گھرون مین دروازون سے جانا چاہیے اسی طرح رزق کو اوسکے اسباب سے تلاش کرنا چاہیے چنانچہ ارشاد ہے وأتوا البیوت من ابوابھا اور ارشاد ہے فامشوا فی مناکبھا وکلوا من رزقہ غرض ہر شے اپنے طریقہ سے حاصل ہوتی ہے اگر کمال مطلوب ہے اطاعت و استفادہ و ریاضت اختیار کرو۔

نطق کان موقوف راہ سمع نیست — جز کہ نطق خالق بے طمع نیست
مبدع ست و تابع استاد نہ — مسند جملہ ورا اسناد نہ
باقیان ہم در حرف ہم در مقال — تابع اُستاد و محتاج مثال

حرف جمع حرفہ بمعنی پیشہ وصنعت یہ جملہ معترضہ ہے فرماتے ہین کہ) ایسا نطق جو طریق سمع پر موقوف نہین وہ صرف خالق جل شانہ کا نطق ہے جو طمع و احتیاج سے منزہ ہین کیونکہ وہ خود سب ممکنات کے موجد ہین اور کسی اُستاد کے تابع نہین اور وہ خود سب کی پناہ ہین اُنکا کوئی سہارا نہین (اس لیے وہ اپنی کسی صفت مین کسی سے مستفید نہین) اور باقی موجودات تو اعمال مین بھی افعال مین بھی اُستاد و تعلیم کنندہ کے بھی تابع ہین اور نمونہ کے بھی محتاج ہین (کہ اوسکو دیکھ کر ویسا کرین یا کہین)

زین سخن گر نیستے بیگانۂ — دلق و اشکے گیر و جو ویرانۂ
زانکہ آدم زان عتاب از اشک رست — اشک تر باشد دم توبہ پرست
بہر گریہ آدم آمد بر زمین — تا بود گریان و نالان و حزین
آدم از فردوس و از بالائے ہفت — پائے ماچان از برائے عذر رفت

گر ز پشت آدمی وز صلب اُو	در طلب می باش ہم در طلب اُو
ز آتش دل زآب دیدہ نُقل ساز	بوستان از ابر و خورشید ست تاز
تو چہ دانی ذوق آب اے شیشہ دل	زانکہ ہمچون خر شدے تو پا بگل
تو چہ دانی ذوق آب دیدگان	عاشق نانے تو چون نادیدگان

در طلب بضم طا ر گروہ۔ اب پھر وہی پہلی بات کہنے لگے کہ ہم نے جو اوپر کہا ہے کہ ہر شے اپنے طریقہ سے حاصل ہوتی ہی اگر کمال مطلوب ہے ریاضت و اطاعت اختیار کرو) اگر اس مضمون سے تم بیگانہ نہین ہو (یعنی اوسکو سمجھ گئے ہو) تو ایک دلق (یعنی خرقۂ فقر) لے لو اور آہ و نالہ (یعنی درد دل اختیار کرو) اور لوگون سے کنارہ کش ہوکر ایک ویرانہ تلاش کرکے وہان جا بیٹھو (مراد یہ کہ خلوت و ریاضت شروع کردو) آگے آہ و نالہ کی فضیلت مین فرماتے ہین کہ ہم آہ و نالہ کی کیون تعلیم کرتے ہین، اس لیے کہ حضرت آدم علیہ السلام عتاب الٰہی سے بدولت اِس رونے ہی کے چھوٹے تھے اور توبہ پرست کی بات چیت یہی اشک تر ہے (کیونکہ توبہ پرست کو زبان سے کچھ کہنے کی چندان ضرورت نہین اوسکا کہنا بڑا یہی ہے کہ ندامت صادقہ پیدا ہو جاوے مراد اشک سے یہی ہے اطلاق المسبب علی السبب) اور گریہ وہ چیز ہے کہ حضرت آدم علیہ السلام خاص اسی کے لیے زمین پر تشریف لائے تاکہ گریان و نالان و حزین ہون حضرت آدم علیہ السلام فردوس اور ساتون آسمانون کے اوپر سے دنیا مین (جو مشابہ ہے پاے ماچان کے کہ ایک قسم کی عقوبت ہے) خاص عذر و توبہ ہی کی غرض سے نازل ہوے (پاے ماچان یہ ہو کہ گنہگار کو ایک پانون سے کھڑا کیا جاوے تاکہ اوسکو تکلیف ہو دنیا چونکہ دار المحن ہی اسلیے اُسکو اُس سے تشبیہ دی اور اس شعر مین مولانا نے اشارہ فرمایا ہے نزول آدم علیہ السلام کی ایک حکمت تکوینیہ کیطرف جسکا حاصل یہ ہے کہ حضرت آدم علیہ السلام کو گو ظاہر مین تنزل ہوا لیکن باطناً ترقی ہوئی کیونکہ اس لغزش سے ندامت ہوئی اور انکسار و اضمحلال وجود کا غلبہ ہوا جو آثار عبدیت سے ہے پس مقصود اس سے تکمیل مقام عبدیت کی تھی کذا قال مرشدی رحمہ اللہ تعالیٰ لیکن اس مصلحت کے واسطے گناہ کا ارتکاب جائز نہین کیونکہ یہ حکمت تکوینیہ ہی حکمت تشریعیہ نہین خوب سمجھ لو) جب آدم علیہ السلام کے درد و نالہ و مجاہدہ کا حال سن چکے تو اگر تم اولی اولاد ہو تو تمکو بھی چاہیے کہ اللہ تعالیٰ کی طلب اور گردہ مین رہو اور آتش دل (یعنی عشق) اور آب دیدہ (یعنی گریہ) سے نقل درست کرو کیونکہ باغ کی تازگی ابر و خورشید سے ہوا کرتی ہے (تو تمھارے باغ دل کی تازگی کے لیے بھی حرارت خورشید عشق اور آب گریہ کی ضرورت ہے) مگر تم کہ محض نازک دل ہو (اور تاب ریاضت و مجاہدہ کی نہین رکھتے) گریہ و زاری کے ذوق کو کیا جانو کیونکہ تم خود گدھے کی طرح (دنیاوی تعلقات و حب غیر اللہ مین) پاگل ہو رہے ہو اور تم آب دیدہ کے ذوق کو کیا جانو تم تو نادیدون کی طرح روٹی (یعنی لذات نفسانیہ) کے عاشق بن رہے ہو۔

گر تو این انبان ز نان خالی کنی	پر ز گوہرہاے اجلالی کنی
طفل جان از شیر شیطان باز کن	بعد از انش با ملک انباز کن

تا تو تاریک و ملول و تیرهٔ — وان کہ با دیو لعین ہمشیرهٔ
لقمۂ کو نور افزود و کمال — آن بود آوردہ از کسب حلال
روغنی کاید چراغ ما کشد — آب خوانش چون چراغی را کشد
علم و حکمت زائد از کسب حلال — عشق و رقت زائد از کسب حلال

(اوپر عشق نان کو مانع ذوق بتلایا تھا اب اس مانع کے ارتفاع کا اثر بتلاتے ہین کہ) اگر تم اس انبان شکم کو نان (یعنی حرص) سے خالی کرو (یعنی لذات و شہوات مین تقلیل کرو) اوسوقت گوہر ہاے اجلالی (یعنی انوار الٰہیہ ذوق و محبت سے پر کر سکتے ہو پس تم روح کو کہ مشابہ طفل ہے شیر شیطان (یعنی صفات ذمیمہ حرص وغیرہ) سے جدا کرو اسکے بعد ملائکہ مین اوسکو شامل کرو (یعنی صفات حمیدہ ملکیہ پیدا کرو) جبتک تم اپنے قلب کو دیکھو کہ تیرہ و تاریک ہی (یعنی نور معرفت سے خالی ہے) اور ملول و افسردہ ہے (یعنی نشاط محبت سے خالی ہے) یہ سمجھ لو کہ تم دیو لعین کے ساتھ ہم پیالہ و ہم نوالہ ہو رہے ہو (یعنی صفات شیطانیہ سے موصوف ہو رہے ہو یہانتک تو تکثیر مباحات سے منع فرمایا ہے آگے لقمۂ حرام سے بچنے کی تاکید فرماتے ہین گو وہ قلیل ہی کیون نہو پس ارشاد ہے کہ) جو غذا کہ نور اور کمال کو بڑھاوے وہ وہی ہے جو کسب حلال سے حاصل ہو (اس سے یہ بھی لازم آیا کہ لقمۂ حرام سے نور و کمال مین ترقی نہین ہوتی بلکہ زوال و نقصان ہوتا ہے اسلیے اسکی مثال فرماتے ہین کہ) جو روغن چراغ مین آکر اوسکو بجھا دیوے اوسکو پانی سمجھنا چاہیے جو کہ چراغ کے حق مین مضر ہوتا ہے (اسی طرح جس غذا سے ہمارے نور باطن کو ضرر پہونچے وہ واقع مین غذا کہنے کے قابل نہین بلکہ زہر قاتل ہی جس سے بچنا ضروری ہی) کسب حلال مین یہ اثر ہی کہ اس سے علم و حکمت (قلب مین) پیدا ہوتا ہے اور اس سے عشق اور رقت قلب پیدا کرتا ہی۔

چون ز لقمہ تو حسد بینی و دام — جہل و غفلت زائد آن را دان حرام
ہیچ گندم کاری و جو بر دہد — دیدۂ اسپی کہ کرہ خر دہد
لقمہ تخم ست و برش اندیشہ ہا — لقمہ بحر و گوہرش اندیشہ ہا
زائد از لقمہ حلال اندر دہان — میل خدمت عزم رفتن آن جہان
زائد از لقمہ حلال اے مہ حضور — در دل پاک تو و در دیدہ نور
این سخن پایان ندارد اے کیا — بحث با بزرگان و طوطی کن بیا

کیا بزرگ۔ بیا قائم۔ یعنے جب تم کسی لقمہ سے حسد اور فریب اور جہل و غفلت دکی زیادتی) دیکھو تو اسکو سمجھ جاؤ کہ حرام ہوگا بھلا کہین ایسا ہوسکتا ہے کہ گیہون بوؤ اور جو پیدا ہون بھلا کسی گھوڑے کو دیکھا ہے کہ گدھے کا بچہ جنا ہو (اسی طرح ممکن نہین کہ غذا تو ہو حرام اور ثمرات پیدا ہون پاکیزہ) لقمہ کی مثال تخم کی سی ہی اور خیالات وافکار کی مثال جیسے اوس تخم کا پھل۔ یا دوسری مثال لقمہ کی جیسے دریا اور خیالات وافکار جیسے موتی) کہ جیسا تخم ہوتا ہے ویسا پھل اور جیسا دریا ہوتا ہے ویسے موتی اس طرح جیسی غذا ویسے خیالات، لقمۂ حلال سے رغبت

طاعت کی اور طیاری سفر آخرت کی پیدا ہوتی ہے اور لقمۂ حلال سے حضور قلب اور نور دیدہ پیدا ہوتا ہی (یعنی قوائے مدرکہ باطنی مین ادراک صحیح و معرفت پیدا ہوتی ہے) اس مضمون کا تو کہین انتہا ہی نہین ہے اب پھر بازرگان و طوطی کا قصہ لانا چاہیے۔

باز گفتن بازرگان با طوطی انچہ دیدہ بود از طوطیان ہندوستان

کرد بازرگان تجارت را تمام	باز آمد سوے منزل شاد کام
ہر غلامے را بیاورد ارمغان	ہر کنیزک را بہ بخشید او نشان
گفت طوطی ارمغان بندہ کو	انچہ گفتی و انچہ دیدی باز گو
گفت نے من خود پشیمانم ازان	دست خود خایان و انگشتان گزان
من چرا پیغام خامے از گزاف	بردم از بیدانشی و از نشاف
گفت ای خواجہ پشیمانی ز چیست	چیست آن کین خشم و غم را مقتضی ست
گفت گفتم آن شکایتہاے تو	با گروہ طوطیان ہمتاے تو
آن یکے طوطے ز دردت بوی برد	زہرہ اش بدرید و لرزید و بمرد
من پشیمان گشتم این گفتم چہ بود	لیک چون گفتم پشیمانی چہ سود
نکتہ کان جست ناگہ از زبان	ہمچو تیرے دان کہ جست او از کمان
وانگردد از رہ آن تیر اے پسر	بند باید کرد سیلے را ز سر
چون گذشت از سر جہانی را گرفت	گر جہان ویران کند نبود شگفت

(نشان حصہ۔ نشاف بے عقلی) یعنی وہ سوداگر تجارت کا کام پورا کرکے اپنے گھر خوش و خرم واپس آیا اور سب غلامون کے لیے اونکی فرمائش سوغات لایا اور سب کنیزون کے لیے اونکا حصہ لایا طوطی نے کہا کہ میری سوغات (یعنی میرے پیغام کا جواب) کہان ہے جو کچھ تمنے کہا ہو اور جو کچھ دیکھا ہو بیان کرو سوداگر نے کہا کہ مین کچھ نہین کہتا کیونکہ اوس کہے ہوے سے اب تک پشیمان ہو رہا ہون اور ہاتھ چبا رہا ہون اور اونگلیان کاٹ کاٹ کھا رہا ہون کہ مین نے ایسا لغو پیغام بے سوچے سمجھے بیدانشی اور بے عقلی سے کیون پہونچایا طوطی بولی کہ پشیمانی کس وجہ سے ہے وہ کیا بات ہے جو اس غم و غصہ کی باعث ہے سوداگر نے جواب دیا کہ مین نے وہ سب تیری شکایتین تیری ہمجنس طوطیون سے بیان کی تھین اُن مین سے ایک طوطی کو تیرے درد کا کچھ پتا لگ گیا فوراً کلیجا پھٹ کر تھرتھرا کر مر گئی تو مین پشیمان ہو رہا ہون کہ اُس کہنے کی کیا ضرورت تھی لیکن جب کہہ چکا تو پشیمانی سے کیا فائدہ ہوتا ہے کیونکہ جو بات زبان سے نکل گئی اُسکی ایسی مثال سمجھو جیسا تیر کمان سے نکل جاوے تو وہ تیر راہ سے واپس نہین آتا اسی طرح وہ بات

واپس نہین ہوسکتی تواب فکر تدارک بیکار ہے البتہ اگر اول ہی سے اسکا انسداد کیا جاوے سہل ہے اسکی مثال سیل کی سی ہے کہ سیلاب کو ابتدا سے روکنا ضرور ہے اور جب وہ بڑھ آیا تو ایک جہان کو بے ڈالتا ہے اوسوقت اگر جہان کو ویران وتباہ کر ڈالے عجب نہین۔

فعل را در غیب اثرہا زاد نیست ‌ ‌ ‌ ‌ دان موالیدش بحکم خلق نیست

بے شریک جملہ مخلوق خداست ‌ ‌ ‌ ‌ آن موالید ارچہ نسبت شان بماست

زید پرانید تیرے سوے عمرو ‌ ‌ ‌ ‌ عمرو را بگرفت تیرش ہمچو نمر

مدتے سالے ہمی زائید درد ‌ ‌ ‌ ‌ دردہا را آفریند حق نہ مرد

زید رامی آندم ار مرد از وجل ‌ ‌ ‌ ‌ دردہا مے زاید آنجا تا اجل

زان موالید وجع چون مرد او ‌ ‌ ‌ ‌ زید را زاول سبب قتال گو

آن وجعہا را بدو منسوب دار ‌ ‌ ‌ ‌ گرچہ ہست آن جملہ صنع کردگار

ہمچنین کشت و دم و دام وجماع ‌ ‌ ‌ ‌ آن موالیدست حق را استطاع

(یہان سے تحقیق ہے مسئلہ جبر وقدر کی کذا قال مرشدی) وجہ ربط کی ماقبل سے ظاہر ہے کہ اوپر بیان تھا کہ بولنا اختیاری ہے مگر اوسپر آثار کا ترتب خارج از اختیار ہے اب بتلاتے ہین کہ یہین کلام اور اثر کلام کی تخصیص نہین بلکہ سب افعال کا جو کہ آثار خاصہ کے اسباب ہین یہی حال ہی کہ وہ اسباب گو اختیار عبد مین ہین مگر اون کے آثار مین اختیار عبد کو کچھ دخل نہین پس فرماتے ہین کہ افعال (اختیاریہ کے کچھ آثار غیب مین پیدا ہوجاتے ہین (گو بہت سے آثار عالم شہادت مین بھی پیدا ہوتے ہین مگر چونکہ فاعل کو اکثر اوسپر اطلاع نہین ہوتی اس لیے غیب کہدیا) اور وہ آثار زائیدہ مخلوق کے اختیار مین نہین ہین بلکہ محض بلا شرکت وہ سب موالید یعنی آثار خدا تعالی کے پیدا کیے ہوے ہین گو (مجازاً) اونکی بھی نسبت (مثل اصل افعال واسباب کے) ہماری طرف کیجاتی ہے (مثلاً کہا جاتا ہی کہ زید نے عمرو کو مار ڈالا اور زید کا کام صرف تلوار چلانا تھا نہ کہ جان نکالنا جسکو مار ڈالنا کہتے ہین مگر چونکہ زید سے سبب اماتت صادر ہوا ہے لہذا مجازاً اماتت کی بھی نسبت اوسکی طرف کردیتے ہین چنانچہ خود ارشاد فرماتے ہین کہ) زید نے مثلاً عمرو کیطرف ایک تیر چلایا اور عمرو کو اوسکے تیر نے پلنگ درندہ کی طرح پکڑ لیا (یعنی زخمی کردیا) اور مثلاً ایک سال تک درد وتکلیف پیدا ہوتا رہا (تو یہ یقینی ہے کہ) اوس درد وتکلیف کو حق تعالے پیدا کرتے ہین نہ وہ شخص جس نے تیر مارا ہے (دلیل اسکی یہ ہے کہ) زید جس نے تیر مارا ہے اگر اتفاقاً کسی صدمہ وآفت سے مرجاوے جب بھی وہ درد وتکلیف اوس جگہ (یعنی عمرو کے بدن مین) مرتے دم تک پیدا ہوتے رہتے ہین (پس اگر اس درد کا خالق وموجد زید ہوتا تو اوس کا فعل ایجاد اس درد کے لیے علت تامہ ہوتا اور علت تامہ کے ارتفاع سے معلول کا ارتفاع واجب ہے اور زید کے مرنے سے اسکے سب اوصاف وافعال کہ اوس کے ساتھ

قائم ہین مرتفع ہوگئے ہین تو چاہیے تھا کہ زید کے مرنے سے پھر درد نرہتا اور نہ آئندہ کوئی نیا درد پیدا ہوتا حالانکہ مشاہدہ اُسکی تکذیب کرتا ہے اِس سے ثابت ہوا کہ زید موجد آثار نہین ہے البتہ چونکہ اُن آثار اور درد سے عمرو مرگیا ہے اسلیے زید کو اوس فعل اول تیراندازی کی وجہ سے جو کہ سبب موت کا ہے قاتل کہا جاویگا اور اُن تکالیف مسببہ کو اُسکی طرف (مجازاً) نسبت بھی کرینگے اگرچہ (حقیقتہً) وہ تمام آثار محض صنع کردگار ہین کہ عبد کو خود اُنکی ذات مین کوئی اثر نہین، اسی طرح (سب اسباب کو سمجھو مثلاً کھیتی بونا ہی حیلہ وتدبیر کرنا ہے جال پھیلانا ہے جماع کرنا ہے کہ ان مین جسقدر آثار ہین سب حق تعالی کے مقدور اور مخلوق) ہین۔
ف اس تقریر مین تو آثار کا اختصاص حق تعالی کے ساتھ باعتبار مخلوقیت کے ثابت ہوا اور خود اسباب کا اختصاص باعتبار مخلوقیت کے اُسکے اور دلائل ہین وہ یہان مذکور نہین جیسا لفظ (بے شریکے) مین اشارہ ہی کہ یہان صرف آثار کا بیان ہے نہ اسباب کا کہ وہ بوجہ اس کے کہ کسباً منسوب الی العبد ہین اور خلقاً منسوب الی الحق صورۃً مشترک فیہ معلوم ہوتے ہین۔

اولیا راہست قدرت از الہ	تیر جستہ باز آرندش ز راہ
بستہ درہاے موالید از سبب	چون پشیمان شد ولی زدست رب
گفتہ ناگفتہ کند از فتح باب	تا از آن نے سیخ سوزد نے کباب
گرت برہان باید وحجت مہا	از بنے خوان آیۂ او ننسہا
آیت انسوکم ذکرے بخوان	قدرت نسیان نہادن شان بدان
از ہمہ دلہا کہ آن نکتہ شنید	آن سخن را کرد محو وناپدید
چون بتذکیر و بہ نسیان قادرند	بر ہمہ دلہاے خلقان قاہرند
چون بہ نسیان بست او راہ نظر	کار نتوان کرد ور باشد ہنر
خذتمو اسخریۃ اہل السمو	از بنے خوانید تا انسوکم

بستہ جزا۔ چون شرط۔ ولی فاعل بستہ۔ از دست متعلق بہ بستہ وقید او مہا اے مہ یعنی بزرگ۔ یہ اشعار مضمون سابق سے بطور استثنار کے ہین یعنی ہمنے جو اوپر کہا ہے کہ صدور اسباب کے بعد آثار کا ترتب قدرت عبد سے خارج ہے اور اس سے یہ بھی لازم آیا کہ یہ بھی قدرت نہین کہ آثار کو مرتب نہ ہونے دین کیونکہ قدرت کا تعلق دونون ضدون سے ہوتا ہے جب ترتب مقدور نہین تو عدم ترتب بھی مقدور نہین بلکہ اوپر اسکی تصریح بھی فرمائی ہے ؎ وانگردد از رہ آن تیر اے پسر الخ اب فرماتے ہین کہ یہ حالت غیر اہل خوارق کی ہے اور اہل خوارق اس سے مستثنیٰ ہین یعنی وہ باذن الٰہی قادر ہین کہ اسباب پر آثار کو مرتب نہونے دین جیسا کہ تفصیلاً فرماتے ہین کہ) اولیا اللہ کو (یعنی بعض کو) حق تعالی کی طرف سے یہ قدرت حاصل ہی کہ تیر جستہ کو (یعنی اسباب کو) راہ سے ہٹالادین (یعنی آثار کو مرتب نہونے دین جیسا کہ خود اس کی تفسیر فرماتے ہین کہ)

جب یہ ولی (صدور اسباب سے خواہ اس سے ہوا ہو یا دوسرے سے) پشیمان ہوتا ہے تو دست رب (یعنی قدرت حق) کے ذریعہ سے ابواب ہوا و امید (یعنی آثار) کو سبب سے بند کر دیتا ہے (یعنی آثار کو سبب تک نہین آنے دیتا اور یہ قدرت اُسکی ذاتی نہین بلکہ بعطاے حق ہے جیسا از دست رب مین تصریح ہے پس شعر او لیاء الخ مقدم ہے اور شعر بستہ الخ مؤخر ہے کذا قال مرشدی) غرض یہ ولی کہی بات کو مثل نہ کہی ہوئی کے کر دیتا ہے (یعنی جسطرح ان کہی بات پر اثر مرتب نہین ہوتا اسی طرح کہی ہوئی پر آثار کو مرتب نہین ہونے دیتا) اور یہ قدرت بدولت اُسکے ہے کہ اوسپر باب قرب و قبول مفتوح ہے تاکہ نہ سیخ جلنے پاوے نہ کباب (یہ کنایہ ہے عدم مضرت سے) اور اگر تمکو اسکی دلیل درکار ہو تو دو آیتین قرآن مجید کی پڑھکر دیکھو ایک وہ جس مین آیا ہے ننسہا (یعنی حق تعالیٰ فرماتے ہین کہ ہم اُس آیت کو بھلا دیتے ہین) دوسری آیت وہ جسمین انسوکم ذکری آیا ہے (یعنی قیامت مین اُن کفار کو جو اہل اللہ سے تمسخر کرتے تھے عتاب مین کہا جاویگا فاتخذتموہم سخریا حتی انسوکم ذکری کہ تم نے اُنکا مذاق بنا رکھا تھا یہانتک کہ اُنھون نے تمکو میری یاد بھی بھلا دی پس ان دونون آیتون کے ملانے سے معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے بھلا دینے کی نسبت اپنی طرف بھی کی اور اُون کیطرف بھی کی جس سے مفہوم ہوا کہ اُنکو بھی قدرت بھلا دینے کی دی گئی ہے مگر واقع مین وہ فعل اللہ تعالیٰ کا ہوتا ہے وہ باذن خداوندی ایسا کر سکتے ہین چنانچہ حاصل استدلال فرماتے ہین کہ) قدرت نسیان کرادینے کی اُنمین سمجھو (یعنی جتنے قلوب نے کسی خاص مضمون کا ادراک کر لیا تھا اُس مضمون کو اُس ولی نے بالکل محو اور ناپدید کر دیا (پس کلام جو سبب ہے موجود ہوا مگر بوجہ نسیان کے آثار اوسپر مرتب نہین ہوے) پس جب وہ لوگ یاد کرادینے پر اور بھلا دینے پر قدرت رکھتے ہین تو اس سے معلوم ہوا کہ تمام خلائق کے قلوب پر غالب ہین جب وہ نسیان کے ذریعہ سے عقل و فکر کا رستہ بند کر دے تو گو کوئی کتنا بڑا عاقل ہو مگر کچھ کارروائی نہین کر سکتا (کیونکہ جس بنا پر آگے چلتا وہی محو ہو گئی چنانچہ فاتخذتموہم سخریا کو انسوکم تک پڑھکر دیکھ لو ترجمہ اسکا اوپر گذر چکا اہل السمو کے معنی اہل العلو یعنی تمنے اہل مراتب عالیہ کو مسخرہ بنایا تھا۔ یہ کمی بیشی الفاظ کی وزن کی ضرورت سے ہوئی اور روایت بالمعنی مین اتنی گنجائش ہوتی ہے) تنبیہ آیہ انسوکم ذکری مین اسناد انسوکم انسا کی مومنین کیطرف باجماع مفسرین مجازی ہے اور مطلب یہ ہے کہ مومنین کی حالت خستگی و مسکنت کی کفار کے لیے سبب نسیان ذکر بن گئی تھی مگر مولانا نے اسناد حقیقی لیکر اپنے دعوے پر استدلال کیا ہے چونکہ لفظ فی نفسہ محتمل اسناد حقیقی کو ہو سکتا ہے اور خرق عادت قواعد شرعیہ کے خلاف نہین اس لیے اس تفسیر کو باطل و تغییر معنے نہین کہہ سکتے بنظر قرائن مقام کے مرجوح ضرور ہے لیکن اثبات مدعا اس تفسیر پر موقوف نہین کیونکہ ایسے خوارق مشاہدہ سے ثابت ہین کہ کاملین کے تصرف سے بڑی پکی یاد کی ہوئی چیزین ذہن سے نکل گئین۔

ف ضرور یہ جاننا چاہیے کہ اولیاء اللہ کی دو قسمین ہین ایک وہ جنکے متعلق خدمت ارشاد و ہدایت و اصلاح قلوب و تربیت نفوس و تعلیم طرق قبول عند اللہ ہے اور یہ حضرات اہل ارشاد کہلاتے ہین اور انھین سے اپنے

تقسیم اولیاء باولیاء ارشاد و اولیاء تکوین

عصر مین جو اکمل و افضل ہو اور اسکا فیض اتم دائم ہو اُسکو قطب الارشاد کہتے ہین اور یہ نائب حقیقی ہوتے ہین حضرات انبیاء علیہم السلام کے اور انکا طرز طرز نبوت ہوتا ہے۔ دوسرے وہ جنکے متعلق خدمت اصلاح معاش و انتظام امور دنیویہ و دفع بلیات ہے کہ اپنی ہمت باطنی سے باذن الٰہی ان امور کی درستی کرتے ہین اور یہ حضرات اہل تکوین کہلاتے ہین جنکو ہمارے عرف مین اہل خدمت کہتے ہین اور انہین سے جو اعلیٰ اور اقوی اور دوسرون پر حاکم ہوتا ہے اُسکو قطب التکوین کہتے ہین اور انکی حالت مثل حضرات ملائکہ علیہم السلام کے ہوتی ہے جنکو مدبرات امر فرمایا گیا ہے حضرت خضر علیہ السلام اسی شان کے معلوم ہوتے ہین پس مولانا نے جو اس مقام پر تصرفات مذکورہ ارشاد فرمائے ہین یہ اہل تکوین کا حال بیان کیا ہے اُنکے مقام و منصب کے لیے ایسے تصرفات عجیبہ کا ہونا لازم ہے بخلاف اہل ارشاد کے کہ اُنکا خود صاحب خوارق ہونا بھی ضروری نہین البتہ ان حضرات کے کرامات اور طور کے ہوتے ہین کہ اوسکا ادراک عوام کو نہین ہوتا بلکہ وہ امور ذوقی و وجدانی ہین جو اکثر اوقات اُن کی خدمت و صحبت سے جو شخص مستفید ہوتا ہے اوسکو معلوم ہوتا ہے پس یہ حال اہل ارشاد کا بیان نہین کیا گیا باقی رہا جب نفع طریقت اہل ارشاد ہی سے ہوتا ہے تو اہل تکوین کے کمالات بیان کرنے سے کیا فائدہ تو سمین دو فائدے ہین ایک علمی دوسرا عملی علمی تو یہ کہ ایک کام کی بات معلوم ہو جاوے تاکہ علم ناقص نرہے عملی یہ کہ اکثر ایسے لوگ ظاہر صورت سے خستہ حال و شکستہ بال و ذلیل و خوار ہوتے ہین اگر یہ مسئلہ کسیکو معلوم ہوگا تو مساکین کی تحقیر و توہین تو نہ کرے گا خوب سمجھ لو

صاحب دہ بادشاہ جسمہا ست / صاحب دل شاہ دلہاے شماست

فرع دید آمد عمل بے ہیچ شک / پس بنا شد مردم الا مردمک

مردمش چون مردمک دیدند خرد / در بزرگی مردمک کس رہ نہ برد

من تمام این را نیارم گفت زان / منع می آید ز صاحب مرکزان

چون فراموشی خلق و یادشان / با وے ست او را رسد فریادشان

(ان اشعار مین اولیاے مذکورین کی عظمت بیان فرماتے ہین کہ) حاکم ملک تو تمھارے اجسام کا بادشاہ ہے اور صاحبدل تمھارے قلوب کا بادشاہ ہے (کیونکہ اوپر ثابت ہوچکا کہ ان حضرات کو قلوب مین تصرف ہوتا ہے آگے صاحب تصرف ہونے کے ساتھ اوس کا صاحب کشف ہونا بیان فرماتے ہین کہ) عمل فرع علم کی ہے (پس جب وہ صاحب عمل یعنی تصرف ہین تو لامحالہ صاحب علم یعنی کشف بھی ہون گے اور جب عمل کو فرع علم کہنے سے علم کا اصل ہونا ثابت ہوا تو اوسکی افضلیت مین فرماتے ہین کہ) آدمی مین اگر کوئی چیز کام کی ہے تو پتلی ہے (کیونکہ اوس سے دید ہوتی ہے خلاصہ یہ کہ وہ شخص اس دولت باطن کیوجہ سے مشابہ پتلی کے ہے کہ ظاہر مین حقیر اور واقع مین کبیر چنانچہ فرماتے ہین کہ) ناواقف لوگون نے اُس ولی کو پتلی کیطرح حقیر سمجھا (جیسا اللہ تعالیٰ نے اُنکا قول نقل کیا ہے ان انتم الا بشر مثلنا) مگر پتلی کی حقیقی بزرگی کسی نے تحقیق نہ کی اور مین اس مضمون کو یعنی ان حضرات کے کمالات و تصرفات کو، اس لیے پورا نہین بیان کرسکتا کہ اہل مرکز (یعنی اہل تمکین جو مقام

ارشاد مین مرتکز و متمکن ہین، ممانعت کر رہے ہین (کیونکہ ان اسرار کے بیان کرنے سے کم فہمون کو غلطی مین پڑ جانے کا احتمال ہے اور اہل فہم کو بھی کوئی معتد بہ نفع نہین کیونکہ ان مضامین کو تقرب الی اللہ کے طریقون مین کوئی دخل نہین، حاصل یہ کہ جب خلائق کی یاد اور فراموشی اس صاحب تصرف کے ساتھ متعلق ہی (جیسا اوپر بیان ہوا) تو ایسے باکمال کو خلائق کی فریادرسی کا حق پہونچتا ہے (یعنی ان کی اعانت وامداد امور تکوینیہ مین باذن الٰہی کر سکتا ہے اور یہ مطلب نہین کہ مصائب مین اوسکو پکارنا مفید ہے۔

صد ہزاران نیک و بد را آن بہی	میکند ہر شب ز دلہا شان تہی
روز دلہا را ازان پر می کند	آن صدفہا را پر از درّ می کند
آن ہمہ اندیشۂ پیشانہا	می شناسد از ہدایت جانہا
پیشہ و فرہنگ تو آید بتو	تا در اسباب بکشاید بتو
پیشۂ زرگر باہنگر نشد	خوے این خوشخو باآن منکر نشد
پیشہا و خلقہا ہمچون جہیز	سوے خصم آیند روز رستخیز
پیشہا و خلقہا از بعد خواب	واپس آید ہم بخصم خود شتاب
صورتے کان بر نہادت غالب ست	ہم بران تصویر حشرت واجب ست
پیشہا و اندیشہا در وقت صبح	ہم بدانجا شد کہ بود آن حسن و قبح
چون کبوترہاے پیک از شہرہا	سوے شہر خویش آرد بہرہا
ہر چہ بینی سوے اصل خود رود	جزو سوے کل خود راجع شود

(اس مقام مین بیان ہے اولیا مذکورین کے ایک اور تصرف کا اور استطراداً بیان ہی عمل اور حال کے درمیان مناسبت کا پس فرماتے ہین کہ) لاکھون اچھے برے خیالات کو وہ ولی بارونق و باکمال ہر شب کو قلوب مین سے نکالکر باہر کر دیتا ہے پھر دن کو ان خیالات سے قلوب کو پر کر دیتا ہے اور صدفون کو (یعنی قلوب کو) ان گوہرون سے (یعنی خیالات سے) بھر دیتا ہے (حاصل یہ کہ ہر شب کو جو لوگون کو نیند آتی ہے جس سے قلب خیالات سے خالی ہو جاتا ہے اور پھر دن کو جاگ اٹھتے ہین جس سے وہ خیالات پھر قلب مین آ بھرتے ہین یہ سونا اور جاگنا بھی باذن الٰہی ان حضرات کے تصرف سے ہوتا ہے کیونکہ ان کی حالت تصرف مثل ملائکہ کے ہی اور ملائکہ کے متعلق اس قسم کی خدمتین ہوتی ہین جنکو حکما طبیعت کا فعل کہتے ہین پس اگر ملائکہ کے ساتھ کوئی کام ان اولیا سے بھی لیا جاوے تو بعید نہین، اور وہ جسقدر خیالات گذشتہ ہوتے ہین ہدایت و تعلیم حق کی بدولت ان کاملین کی ارواح انکو شناخت کرتی ہین (یعنی جس طرح حال ہین تصرف عملی ہی ماضی مین تصرف علمی یعنی کشف حاصل ہے اور اس کے تصرف سے (تمہارا پیشہ اور ہنر و دانائی (جاگنے کے وقت) تمہارے ہی پاس آتا ہے (یہ نہین ہوتا کہ کسی کا پیشہ کسی کے پاس پہونچ جاوے اور یہ شخص اوسکو بھول جاوے)

تاکہ اُس ہنر کے ذریعہ سے تم پر دروازہ اسباب (وتدبر حصول معاش) کا کشادہ ہو چنانچہ زرگر کا پیشہ آہنگر کے پاس نہیں جاتا خوشخو آدمی کے اخلاق زشت خو کے پاس نہیں جاتے (یعنی اُن حضرات کو ان اُمور مین تمیز بھی ہے کہ اختلاط واشتباہ نہیں ہوتا جیسا اوپر کہا ہے میشناسد الخ) اور تصرف بھی ہے کہ نزع ورد کرتے ہیں آگے بمناسبت مشابہت صبح وقیامت کے تبخا فرماتے ہیں کہ جسطرح جہیز مستحق جہیز کے پاس آتا ہے اسیطرح سب پیشے (یعنی اعمال) اور اخلاق اپنے خصم (یعنی صاحب کے پاس قیامت کے روز آجادینگے جسطرح پیشے اور اخلاق سونیکے بعد اپنے صاحب کے پاس واپس آجاتے ہیں پس جو صوت یعنی طینت تیری ذات پر غالب ہوگی اُسی صوت پر (ظاہرا بھی) تیرا حشر ضروری ہے جیسا کہ سب پیشے اور خیالات صبح کیوقت وہان ہی آجاتے ہین جہان پہلے سے وہ نیک و بد موجود تھا جسطرح ہیک کبوتر شہر ونسے اپنے شہرونمین خصے یعنی پیغام لیجاتے ہین (یہ خیالات مثل ہیک کبوتر دنگے ہوے کر اپنے وطن کو آجاتے ہین اور اسکی کیا تخصیص ہے) جس چیز کو دیکھ اپنی اصل کیطرف جارہی ہے اور ہر جزو اپنے کل کی طرف رجوع ہوتا ہے۔ (جیسا مشہور ہے کل شئ یرجع الی اصلہ)

شنیدن آن طوطی حرکت آن طوطی و مُردن و نوحہ خواجہ بروے

چون شنید آن مرغ کان طوطی چہ کرد	ہم بلرزید و فتاد و گشت سرد
خواجہ چون دیدش فتادہ ہمچنین	برجہید و زد کلہ را بر زمین
چون بدین رنگ و بدین حالش بدید	خواجہ برجست و گریبان را درید
گفت ای طوطی خوبِ خوش حنین	ہے چہ بودت این چرا گشتی چنین
اے دریغا مرغ خوش آواز من	اے دریغا ہمدم و ہمراز من
اے دریغا مرغ خوش الحان من	راح روح و روضۂ رضوان من
گر سلیمانؑ را چنین مرغی بدے	کے خود او مشغول آن مرغان شدے
ای دریغا مرغ کارزان یافتم	زود روا از روے آن بر تافتم

جب اُس طوطی نے اُس ہندوستان والی طوطی کا قصہ سنا تو یہ بھی تھرتھرا کر گر گئی اور ٹھنڈی ہوگئی سوداگر نے جو اُسکو اسطرح گرا دیکھا گھبرا کر کھڑا ہو گیا اور کلاہ کو زمین پر دے مارا۔ سوداگر نے جو اُسکو اس رنگ اور اس حال مین دیکھا تو گھبرا اوٹھا اور گریبان پھاڑ ڈالا اور کہنے لگا کہ اے طوطی خوش آواز یہ تجھکو کیا ہو گیا تو اسطرح کیون گئی ہائے میرا مرغ خوش آواز۔ ہائے میرا ہمدم و ہمراز۔ ہائے میرا مرغ خوش الحان۔ میرا راحت جان اور میرا روضۂ رضوان بالفرض اگر سلیمان علیہ السلام کے پاس ایسا مرغ ہوتا تو وہ اور مرغون مین کبھی مشغول نہوتے (ایسے گستاخانہ کلمات بغلبۂ حالت غم مین صادر ہو سکتے ہین) ہائے ایسا مرغ جو مجھکو ارزان مل گیا تھا جلدی ہی اُس سے مجھکو جدا ہونا پڑا۔

ای زبان تو بس زیانے مر مرا	چون توئی گویا چہ گویم مر ترا
ای زبان ہم آتش و ہم خرمنی	چند این آتش درین خرمن زنی

ور نہان جان از تو افغان میکند گرچہ ہرچہ گوئیش آن میکند
ای زبان ہم گنج بے پایان توئی ای زبان ہم درد بے درمان توئی
ہم صفیر و خدعۂ مرغان توئے ہم انیس وحشت ہجران توئے
ہم خفیر و رہبر یاران توئے ہم بلیس و ظلمت کفران توئے
چند امانم میدہی اے بے امان اے تو زہ کردہ بکین من کمان
نک بپرانیدۂ مرغ مرا در چراگاہ ستم کم کن چرا
یا جوابِ ما بدہ یا داد دہ یا مرا ز اسباب شادی یاد دہ
اے دریغا نور ظلمت سوز من اے دریغا صبح روز افروز من
اے دریغا مرغ خوش پرواز من ز انتہا پریدہ تا آغاز من
عاشق رنجست نادان تا ابد خیز لا اقسم بخوان تا فی کبد
از کبد فارغ بُدم با روے تو وز زبد صافی بدم در جوے تو

(چونکہ یہ رنج تاجر کو بدولت زبان کے پیش آیا اسلیے زبان کی شکایت کرتا ہے کہ) اے زبان تو میرے لیے بڑی زیان ہے اور مین تجھکو کیا کہون جبکہ تو خود ہی بولنے والی ہے (مطلب یہ کہ مین تجھکو جو کچھ کہونگا اُس کہنے کا آلہ بھی تو ہی ہوگی پھر مین کیا کہون کہ بُرا کہنے مین اُسی سے مدد لینی پڑتی ہے جسکو بُرا کہا جاوے اور یہ خود موجب انقباض ہے اسلیئے دل کھولکر تجھکو بُرا بھی کہنا ممکن نہین) اے زبان تو آتش بھی ہے (کہ کلمات قبیحہ تجھ سے صادر ہوتے ہین) اور خرمن بھی ہے (کہ کلمات حسنہ تجھ سے صادر ہوتے ہین) تو اس خرمن مین آگ کہانتک لگا دیگی (کیونکہ کلماتِ قبیحہ سے کلمات حسنہ کی برکت واثر ضائع ہو جاتا ہے) باطن مین جان تیرے ہاتھون سے فریاد کرتی ہے اگرچہ یہ بھی ہے کہ جس بات کو تو کہتی ہے جان اُسی کو کرتی ہے (یہ اس طرح ہوتا ہے کہ بعض اوقات دل سے سوچا نہین یون ہی مُنھ سے کچھ کہہ ڈالا پھر رنج کے مارے اسی طرح کرنا پڑا اگرچہ دل نہین چاہتا اور اُس مین ضرر ہوا) اے زبان تو خزانہ بے انتہا بھی ہے (کیونکہ محل کلام بیان ہے) اور اے زبان تو درد بے درمان بھی ہے (کہ محل کلمات کفر بھی ہے) تو ہم آواز اور فریب دہندۂ مرغان بھی ہے (کہ جانور رنگی سی بولی بول کر اُنکو گرفتار دام کر لیتے ہین) اور تو انیس وحشت ہجران بھی ہے (اسطرح کہ زبان سے کلمات تسلی و تسکین کے کہے جاوین جس سے وحشت کم ہو جاوے). تو بدرقہ اور رہبر یاران بھی ہے (کہ زبان سے رہنمائی بھی ہوتی ہے خواہ ظاہری ہو یا باطنی) اور تو ابلیس و ظلمت کفران بھی ہے (کہ اغوا و اضلال بھی اس سے ہوتا ہے) اری بے امان (کہ تجھ سے امید امان نہین ہے) کیونکہ تو نے میری کینہ وری مین کمان کو زہ کر رکھا ہے تو مجھکو کہانتک امان دیگی یعنے نہ دیگی جیساکہ وجہ اُس کی مذکور ہوئی) تو نے میرے مرغ کو اُڑا دیا (یعنے تیری وجہ سے وہ طوطی ہلاک ہو گئی) اب تو چراگاہ ظلم مین تجھکو کم چرنا چاہیے (یعنی ظلم نہ کرنا چاہیے) یا تو میری شکایت کا جواب دینا چاہیے

(کہ ساکت ہوجاؤن) (دریاداد دینی چاہیے۔ (یعنی اپنے قصور کا اعتراف کرنا چاہیے) اور یا مجھکو اسباب خوشی یاد دلانے چاہیئین (تاکہ یہ غم وغصہ دور ہو مراد اسباب شادی سے یاد حق ہے کہ مزیل ہموم وغموم ہے یعنی ذکر اللہ مین مشغول ہوجانا چاہیے تاکہ غیر اللہ فراموش ہوجاوے) ہاے میرا (مرغ جو) نور ظلمت سوز تھا) ہاے میری صبح روزافروز (یعنی وہی مرغ) ہاے میرا مرغ خوش پرواز کہ (جسکے مرجانے سے) میرا تمام سرمایہ عمر ابتدا ہی سے انتہا تک ہاتھ سے جاتا رہا (یہ بامر ثابت ہے) کہ انسان نادان ہمیشہ تک (یعنی دم مرگ تک) رنج ومشقت پر عاشق رہتا ہے (یعنے انواع انواع بلیات ومصائب مین مبتلا رہتا ہے اور چونکہ اکثر پریشانی اپنے ہاتھون لیتا ہی اور اُنکے اسباب مین خود سعی کرتا ہے اس لیے عاشق کہدیا گیا اور اسیواسطے انسان کو نادان سے تعبیر کیا اگر اسکی دلیل مطلوب ہو تو) اوٹھو اور لا اقسم سے کبد تک پڑھ کر دیکھو کہ اُس مین یہ مضمون ہے) لیکن اے طوطی تیرے دیدار سے سب رنج ومشقت جسمین عام لوگ مبتلا ہین) بھول گیا تھا اور تیری نہر (مصاحبت) مین (رنج وکدورت کے) میل کچیل سے صاف ہوگیا تھا

این دریغاها خیال دیدن ست　　وز وجود نقد خود ببریدن ست

غیرت حق بود و با حق چاره نیست　　کو دلے کز حکم حق صد پاره نیست

غیرت آن باشد که او غیر همه ست　　آنکه افزون از بیان و دمدمه ست

اے دریغا اشک من دریا بدے　　تا نثار دلبر زیبا شدے

طوطی من مرغ زیرک سار من　　ترجمان فکرت و اسرار من

هرچه روزی داد و ناداد آیدم　　او ز اول گفت تا یاد آیدم

(یہانتک تاجر کا مضطربانہ مضمون تھا جو مقتضاے طبع تھا اب اُسکو کچھ تنبہ ہوا اور عقل کو طبیعت پر غالب کرکے کہتا ہے کہ) یہ جو مین دریغ اور تاسف کر رہا ہون (اسکا منشا محض یہ ہے کہ جس چیز پر تاسف کیا جاتا ہے اُسکے) دیکھنے کا خیال ہے اور (انجام اسکا) اپنے نقد وجود (یعنے عمر گرانمایہ) سے قطع کرنا ہے (یعنی عمر برباد کرنا ہے خلاصہ یہ کہ اسقدر غم محض لغو ہے کیونکہ سبب بھی اسکا ضعیف ہے محض ایک خیال۔ اور نتیجہ بھی بُرا ہے کہ غم فانی مین اپنی عمر ضائع کرنا) یہ طوطی کا ہلاک ہوجانا مقتضاے غیرت حق ہے (کہ اللہ تعالے کو یہ بات ناپسند ہوئی کہ غیر سے دل لگایا) اور حق تعالے کے حکم کے سامنے کسی کا کیا چارہ ہے کوئی دل ایسا نہین کہ حکم خدا سے صدپارہ (یعنی متاثر) نہو (یعنی خدا تعالی اُسمین تصرف کرنا چاہین اور وہ اس تصرف کو دفع کردے) اور غیرت حق کا سبب یہ ہے کہ وہ سب کے غیر ہین (اسیطرح سب اُنکے غیر) اور وہ ایسے ہین کہ بیان اور تدبیر کے احاطہ سے افزون ہین (مطلب یہ کہ چونکہ مخلوقات غیر اللہ ہین تو مخلوق سے تعلق کرنا غیر اللہ سے تعلق کرنا ہے اور یہ اُن کو پسند نہین اسلیے بعض وقات اُس غیر کو اُٹھا لیتے ہین اور دوسرا مصرعہ گویا بیان سے مغایرت کا یعنی اُنکی شان تو بیان وفہم سے اعلیٰ ہے اور مخلوق احاطۂ بیان وفہم کے اندر ہین لہذا مغایرت ضروری ہے۔

ف مولانا اس مقام میں تصریحاً خلق اور حق میں اثبات غیریت کا فرماتے ہیں اس سے معلوم ہوا کہ جہاں اثبات عینیت کا دعویٰ ہے وہ عینیت اصطلاحی ہے نہ لغوی اب آگے پھر تاجر کی طبیعت کو عقل پر غلبہ ہوا کہتا ہی کہ) کاش میرے آنسو دریا بن جاتے تاکہ دلبر زیبا (یعنی طوطی) پر نثار ہوتے میری طوطی کیسی تھی زیرک آدمی کے مشابہ تھی میرے افکار و اسرار (یعنی دلی خیالات) کی مترجم تھی (یعنی ایسی دانا تھی کہ قرائن و بشرہ سے مافی الضمیر پر آگاہ ہو کر بیان کر دیتی تھی اور اسکی زیرکی کی یہ حالت تھی کہ) جو کچھ اللہ تعالیٰ کیطرف سے مجھکو روزی و نعمت ملتی تھی اور میری غفلت و ناشکری سے مثل ناداده کے ہو جاتی تھی (یعنے اسکا شکر کرنا بھول جاتا تھا جسطرح ناداده کا شکر کوئی نہیں کرتا) تو وہ مجھ سے پہلے اس نعمت کا شکر ادا کرنے لگتی تھی جتے کہ مجھکو بھی یاد آجاتا تھا (یہانتک یہ سب مقولہ تاجر کا تھا)۔

طوطیی کاید ز وحی آواز او	پیش از آغاز وجود آغاز او
اندرون تست آن طوطی نہان	عکس او را دیده تو بر این و آن
می برد شادیت را تو شاد ازو	می پذیری ظلم را چون داد ازو
اے کہ جان را بہر تن میسوختے	سوختے جان را و تن افروختے
سوختم من سوختہ خواہد کسے	تا ز من آتش زند اندر خسے
سوختہ چون قابل آتش بود	سوختہ بستان کہ آتش کش بود
ای دریغا ای دریغا ای دریغ	کان چنان ماہی نہان شد زیر میغ
چون زنم دم کآتش دل تیز شد	شیر ہجر آشفتہ و خونریز شد
آنکہ او ہشیار خود تندست و مست	چون بود چون او قدح گیرد بدست
شیر مستے کز صفت بیرون بود	از بسیط مرغزار افزون بود

(شیر مست) نیم مست۔ دم زدن سخن گفتن از غیانف۔ یہاں سے بطور انتقال کے مقولہ ہے مولانا کا کہ بمناسبت قصۂ طوطی ظاہری کے طوطی باطنی یعنی روح کا کہ طیران معنوی و خوش کلامی میں مشابہ طوطی کے ہے حال بیان فرماتے ہیں کہ) ایسی طوطی کہ اسکی آواز (یعنی نطق) وحی (یعنی الہام) سے ہے اور اس وجود ظاہری کی ابتدا سے پہلے اسکی ہستی کی ابتدا ہو چکی ہے (مراد اس سے روح ہے اور اسکا صاحب الہام ہونا اور اسیطرح وجود ظاہری یعنی اجسام سے پہلے اسکا پیدا ہونا ظاہر و مشہور ہے) وہ طوطی تمہارے اندر پوشیدہ ہے (کیونکہ روح کا وجود یقیناً ادراکات ظاہری سے مخفی ہے) اور تم اسکے عکس یعنی آثار کو دوسری چیزوں میں یعنی اعضا و جسم عنصری میں دیکھ رہے ہو (یہ بھی ظاہر بات ہے کہ بدن پر آثار روح کے نمایاں ہوتے ہیں کیونکہ جتنے افعال بدن سے صادر ہوتے ہیں سب تصرف روح کا ہے ورنہ بدن محض ایک جماد ہوتا اور مفارقت روح کے بعد آخر جماد ہو جاتا ہی اور وہ عکس آثار تیری حقیقی مسرت کو ضائع کر رہے ہیں اور تو اس سے خوش ہو رہا ہی اور تو اس ظلم و مضرت کو عدل و منفعت کیطرح اس سے قبول و پسند کر رہا ہے (یعنی حقیقت روح اور اسکی معرفت اور اسکے طریقہ تربیت سے غافل ہو کر لذات جسمانیہ

مین مشغول ہو رہا ہے اور اس ضرر کو اپنی ہوا پرستی مین نفع سمجھ رہا ہے چنانچہ آگے خود یہی تفسیر فرماتے ہین) کہ اے شخص تو نے روح کو جسم کیواسطے سوختہ اور برباد کر دیا اور روح کو برباد کرکے جسم کو بارونق کیا (البتہ اگر اسکا عکس ہوتا کہ جسم کو سوختہ کرکے روح کو رونق دیتے تو زیبا تھا جیسا طالبان حق کا طریقہ ہے چنانچہ تمثیلاً اپنا حال بیان فرماتے ہین کہ) مین نے اپنا جسم (عشق الٰہی مین) سوختہ کر دیا کیا کسیکو سوختہ کی خواہش ہے (سوختہ کہتے ہین کسی چیز کو جسمین چقماق کی آگ لیتے ہین) تاکہ مجھ سے سوختہ لیکر (جسمین آگ لگ چکی ہے) کسی خس (یعنی ناقص) مین لگا دے (مطلب یہ کہ ناقص کو چاہیے کہ کسی سوختہ عشق آ کی صحبت مین اپنے اندر بھی سوختگی عشق کی پیدا کرلے) اور چونکہ سوختہ کی اصلی غرض یہ ہوتی ہے کہ وہ آتش کا قبول کرنیوالا ہوتا ہے تو تم کو ایسا ہی سوختہ لینا چاہیے کہ وہ آتش کا لینے والا ہو (مطلب یہ کہ ہر سوختہ کی صحبت اختیار نکرنا چاہیے شاید وہ عشق غیر اللہ کا سوختہ ہو بلکہ اوس سوختہ کو اختیار کرنا چاہیے جسمین اصلی صفت سوختگی (کہ قبول آتش عشق خداوندی ہے پائی جاوے تاکہ تمکو بھی اس سے یہی صفت حاصل ہو جو اصلی غرض سوختہ سے ہے) افسوس صد افسوس کہ ایسا چاند (یعنی روح) ابر (یعنی علائق جسمانیہ) کے نیچے پوشیدہ ہوگیا (تعلق روح جسد پر تاسف مقصود نہین کہ وہ سراسر مقتضاے حکمت حق تعالےٰ ہے بلکہ محجوب اور غافل لوگونکے حال پر افسوس فرماتے ہین کہ لذات جسمانیہ پر قانع ہوکر روح کی معرفت حاصل نہین کی جو کہ معرفت سے معرفت حق سبحانہ وتعالیٰ کی حاصل ہوتی جیسا مشہور ہے من عرف نفسہ فقد عرف ربہ اور ظاہر بھی ہے جسقدر اپنے حدوث وامکان وافتقار وذل واحتیاج اور صفات عبدیت پر نظر ہوگی اوسی قدر حقتعالے کی عظمت وکبریا منکشف ہوتی جاویگی اور جب جسم کیوجہ سے روح کی معرفت نہوئی پس گویا جسم ادراک روح سے اسطرح مانع ہوگیا جیسا ابر ادراک ماہ سے حاجب ہوتا ہے چونکہ مقام مقتضی اسکو تھا کہ اس ارشاد تعلیمی کو ذرا تفصیل سے فرمادین حالانکہ محض اجمالاً فرمایا ہے اس لیے اپنے عذر کیوجہ فرماتے ہین کہ) مین کس طرح گفتگو کرون (کہ مجھکو قدرت نہین رہی) کیونکہ (ذکر سوختگی وعشق سے) آتش دل تیز ہوگئی (اور محبوب حقیقی کی مفارقت وہجران کا ذکر کہ تعلق بدن عنصری کسی درجہ مین حجاب ضرور ہے) شیر آشفتہ وخونریز ہوگیا (یعنی عشق وفراق کے غلبہ نے زبان کو بند کر دیا) اور بھلا جو شخص (یعنی مین کہ) ہشیاری وصحو کی حالت مین بھی کسی قدر تند ومست رہتا ہون (کیونکہ بعض شیوخ پر ہر وقت کسیقدر حالت کا غلبہ رہتا ہے) تو وہ جسوقت شراب کا پیالہ ہاتھ مین لے (یعنی ذکر مذکور عشق کا آجاوے) اوس وقت اوس کا کیا حال ہوگا ۔ جو نیم مستی مین بیان سے باہر ہو جب اسکو میدان مرغزار عشق کا نظر پڑے اوس سے تو یقینی (مستی مین) ترقی ہوگی (اسلیے مین معذور ہون) ۔

قافیہ اندیشم و دلدار من	گویدم مندیش جز دیدار من
خوش نشین اے قافیہ اندیش من	قافیہ دولت توئے در پیش من
حرف چہ بود تا تو اندیشے ازان	صوت چہ بود خار دیوار رزان
حرف و صوت و گفت را برہم زنم	تا کہ بے این ہر سہ با تو دم زنم
آن دمے کز آدمش کردم نہان	با تو گویم اے تو اسرار جہان

آن دمے را کہ نگفتم با خلیل	وان دمے را کہ نداند جبرئیل
آن دمے کز دمے مسیحا دم نزد	حق ز غیرت نیز بے ما ہم نزد
ما چہ باشد در لغت اثبات و نفی	من نہ اثباتم منم بے ذات و نفی
من کسے در ناکسے دریافتم	پس کسے در ناکسے در تافتم

(رزان جمع رز انگور۔ دیوار رزان کہ بہندی آنرا ٹٹی گویند۔ ما درنے ماہم نزد کلمۂ عربیہ بمعنی نفی مراد فنا۔ نفی در بے ذات عطف تفسیری و نفی معطوف بر بے ذات۔ ان اشعار مین بھی غلبۂ حالت عشق کیوجہ سے اپنی خاموشی دستبہی کو دوسرے عنوان سے بیان فرماتے ہین کہ) مین قافیہ سوچتا ہون (تاکہ تکلم کردن) اور میرا دلدار مجھ کو کہتا ہے کہ مجھکو بجز میرے دیدار (یعنی توحید صفاتی و ذاتی) کے کچھ سوچنا نچاہیے (یعنی مجھکو غلبۂ حال عشق مین الہام ہوا کہ اسی حال مین مشغول رہ (اور قال کو اسوقت ترک کر) تو آرام سے بیٹھا رہ اے قافیہ سوچنے والے میرے نزدیک تو ہی قافیۂ دولت ہے (یس بجائے قافیہ کے اپنے حال مین کہ توحید مذکور ہے مشغول رہنا زیادہ بہتر ہے یہ سب مقولہ محبوب کا ہے) حرف کیا چیز ہے کہ تو اسکو سوچتا ہے اور صوت (یعنی لفظ) کیا چیز ہے محض دیوار انگور کا خار ہے (یعنی انگور کی ٹٹیون کے چار طرف جو حفاظت کے لیے کانٹے لگا دیتے ہین وہ جس طرح انگور تک رسائی ہونیکے حجاب ہین اسی طرح غلبۂ حال کے وقت الفاظ و عبارات کی طرف التفات کرنا حجاب مقصود خاص کا ہے اور اسمین اشارہ ہے کہ جسوقت کوئی حالت محمودہ غالب ہو اسوقت دوسری طرف ملتفت ہونا نچاہیے) مین حرف و صوت اور قال کو درہم و برہم کیے دیتا ہون تاکہ بلا واسطہ ان کے تجھ سے باتین کر دن (یعنے افاضۂ اسرار و علوم بلا واسطۂ الفاظ ہوگا) جس بات کو مین نے حضرت آدم علیہ السلام سے مخفی رکھا تھا وہ بات تجھ سے کہے دیتا ہون اور جو بات مین نے حضرت خلیل اللہ علیہ السلام سے نہین کہی اور جس بات کو حضرت جبرئیل علیہ السلام بھی نہین جانتے اور جس بات کو حضرت مسیح علیہ السلام نے بھی کبھی نہین فرمایا اور غیرت (اخفاء اسرار) کیوجہ سے اسکو حق تعالے نے (ہم سے بھی) بدون نفی و فنا کے نہین ظاہر فرمایا (اور لفظ ما جو بے ما مین آیا ہے اس سے مراد نفی ہے نہ اثبات کیونکہ) ما لغت (عربیہ) مین اثبات و نفی دونون کے لیے ہے (چنانچہ موصولہ اثبات کے لیے ہے اور نافیہ نفی کے لیے مگر) مین صاحب اثبات نہین ہون بلکہ معدوم الذات اور منفی محض ہون۔ یعنی مقام فنا مین ہون کہ تشبیہًا اوسکو عدم ذات اور نفی کہدیا اب مقام فنا کی مدح فرماتے ہین کہ) مین نے کس ہونا (یعنی ہستی و بقا) ناکس ہونے مین (یعنی نیستی و فنا مین) پایا اسلیے ہستی کو نیستی مین کھپا دیا

ف جاننا چاہیے کہ حضرات انبیاء علیہم السلام کو اوّلاً اور اولیائے کرام کو تبعًا دو قسم کے علوم عطا ہوئے ہین علوم نبوت یعنی شرائع و احکام ظاہرہ و باطنہ اور علوم ولایت یعنی مواجید و اذواق اور جسطرح علوم نبوت سب انبیاء کے جدا جدا ہین اسی طرح علوم ولایت بھی الگ الگ ہین پس ہر امت بھی ان علوم ولایت مین دوسری امتون سے ممتاز ہوگی اب سمجھنا چاہیے کہ جسکی نسبت ان اشعار مین کہا گیا ہے کہ وہ علوم نہ آدمؑ کو معلوم نہ خلیلؑ کو نہ جبرئیلؑ کو

علیہم الصلوۃ والسلام مراد اس سے علوم نبوت نہیں ہیں دو وجہ سے اول اُن علوم میں حضرت جبرئیل علیہ السلام واسطہ ہیں اُنکو نہ معلوم ہونیکی کوئی وجہ نہیں۔ دوسرے اُنکے حصول کیلئے مقام فنا شرط نہیں کرو دہ تمیع عوام وخواص کو عام ہیں پس یہ کہنا بے معنی ہوگا ــــہ حق زغیرت نیز بے ماہم نزد + اور وہ علوم محل غیرت بھی نہیں بلکہ اُنکا اظہار واشاعت مقصود ہے بلکہ مراد اس سے علوم ولایت ہیں اور چونکہ اوپر معلوم ہو چکا ہے کہ ہر نبی کے علوم ولایت جدا ہیں اسلیے یہ کہنا مستبعد نہیں کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بعض ایسے مواجید واذواق عطا ہوئے ہوں کہ انبیائے سابقین کو وہ عطا ہوئے ہوں اس واسطے چونکہ ان مواجید کے افاضہ میں ملائکہ کا توسط ضروری نہیں اس لیے ممکن ہے کہ حضرت جبرئیل علیہ السلام کو بھی اُنکی اطلاع نہوئی ہو تو اصل میں یہ مواجید خاصہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر فائض ہوئے پھر تبعاً وتطفلاً آپ کے اولیائے امت کو عطا ہو جاویں پس اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اولیائے اُمت محمدیہ علوم میں انبیاء وملائکہ سے بڑھ جاویں کیونکہ یہ بڑھنا حضور صلے اللہ علیہ وسلم کیلئے ہوا ہے اور اُمت خود تابع ہے تو کمالات اُمت گو ظاہراً منسوب الی الامتہ ہیں مگر وہ واقع میں کمالات نبی ہیں پس اُمت کی فضیلت اسطرح لازم نہیں آتی اگر آئینہ میں آفتاب کا انعکاس ہو جاوے تو آئینہ قدر ومنزلت میں ماہتاب پر فضیلت نہیں حاصل کر سکتا اور چونکہ حضرت عیسی علیہ السلام بوجہ آپکی اُمت میں داخل ہونیکے اُن مواجید سے مشرف ہونگے عجب نہیں کہ اسی لیے آپکی نسبت نگفتم یا نماند نہ کہا ہو بلکہ ہم نزد کہا گیا یعنی اُنھوں نے اُنکو ظاہر نہیں فرمایا گو اُنکو عطا ہوا ہو یا عطا حاوی اور چونکہ یہ مواجید ثمرہ فنا واضمحلال وجود کا ہے اسلیے بما ہم نزد فرمایا اور ہر چند کہ اس مصرعہ میں یہ نہیں ظاہر کیا کہ بدون فنی کے کسی سے نہیں کہا مگر شعر آئندہ میں منم نے ذات دفنی قرینہ ہے کہ مراد یہ ہے کہ بدون فنی کے ہم سے نہیں کہا

جملہ شاہان بردۂ بردہ خودند
جملہ خلقان مردۂ مردہ خودند

جملہ شاہان پست پست خویش را
جملہ خلقان مست مست خویش را

دلبران بر بیدلان فتنہ بجان
جملہ معشوقان شکار عاشقان

می شود صیاد مرغان را شکار
تا کند ناگاہ ایشان را شکار

ہر کہ عاشق دیدیش معشوق دان
کو بہ نسبت ہست ہم این وہم آن

تشنگان گر آب جویند از جہان
آب ہم جوید بعالم تشنگان

چونکہ عاشق اوست تو خاموش باش
او چو گوشت میکشد تو گوش باش

(بردہ ومردہ۔ وپست ومست۔ وفتنہ بمعنے مفتون وشکار بمعنی مسخر مراد بہمہ الفاظ مطلق محب قطع نظر از دیگر قیود) اوپر بیان تھا علوم عظیمہ عطا فرمانے کا اب اسکی وجہ بیان فرماتے ہیں جسکا حاصل یہ ہے کہ وجہ اسکی محض اللہ تعالی کی عنایت اور فضل ہے کہ اپنے بندوں سے محبت فرماتے ہیں اس مضمون کو تمثیل کے طور پر بیان کرتے ہیں کہ) قاعدہ ہے کہ سب سلاطین اپنے محبین کے محب ہوتے ہیں اسیطرح عام خلائق بھی اپنے محبین کے محب ہوتے ہیں (یہ دو شعر کی شرح ہو گئی) دلبر لوگ اپنے بیدلوں یعنی عشاق پر جان سے مفتون (یعنی اُن کے محب) ہوتے ہیں اور تمام معشوق

اپنے عاشقون کے مسخر (یعنی محب) ہوتے ہین چنانچہ صیاد (اوّل) پرندون کا مسخر ہوجاتا ہے (کہ اُنکی طلب مین اپنا گھر بار چھوڑکر جنگلون مین مارا مارا پھرتا ہے) تب جاکر دفعۃً اُنکو مسخر و مبتلاے دام کرتا ہے پس جس شخص کو عاشق دیکھو اُسکو معشوق بھی سمجھو (کہ اُسکا محبوب اُسکو چاہتا ہوگا) کہ وہ ایک اعتبار سے عاشق ہے اور ایک اعتبار سے معشوق مثلاً تشنہ لوگ اگر دُنیا مین پانی کے طالب ہین تو پانی بھی تشنہ لوگون کا طالب ہے (یعنی پانی باعتبار اس حکمت کے کہ پیاسون کے کے لیے مخلوق ہوا ہے انکو گویا مقتضی ہے وجود اہل عطش کو پس اسیطرح اللہ تعالے جسطرح اپنے بندون کے محبوب ہین اسی طرح محب و منعم بھی ہین اسوجہ سے ایسے ایسے فضل فرماتے ہین) پس جب معلوم ہوا کہ وہ محب بھی ہین پس اے طالب تجھکو چاہیے کہ اُمید دار ہوکر) خاموش بیٹھا رہے یعنی مفارقت و ہجران پر مایوسانہ اضطراب نکرے جیسا کہ شعر سے مترشح ہوتا تھا ؎ چون زنم دم کآتش دل تیز شد ۔ شیر ہجر آشفتہ و خونریز شد) اور جب وہ تیرا کان پکڑکر (اپنی طرف) کھینچ رہے ہین (جیساکہ اُن کے معاملہ ہدایت و ارشاد و بعث رسل و توفیق و عطاے طلب و شوق سے معلوم ہوتا ہے) بس تجھکو چاہیے کہ کان بنا رہے (یعنی احکام سُن سن کر اطاعت کرتا رہے دونون مصرعون مین اشارہ ہے طرف آیۂ فاستمعوا له وانصتوا کے جسپر اُمیدوار کیا ہے لعلکم ترحمون۔

بند کن چون سیل سیلانی کند	ورنہ رسوائی و ویرانی کند
من چہ غم دارم کہ ویرانی بود	زیر ویران گنج سلطانی بود
غرق حق خواہد کہ باشد غرق تر	ہمچو موج بحر جان زیر و زبر
زیر دریا خوشتر آید یا زبر	تیر او دلکش تر آید یا سپر
پس زبونِ وسوسہ باشی دلا	گر طرب را باز دانی از بلا
گر مرادت را مذاق شکر است	بے مرادی نے مرادِ دلبرست

(ان اشعار مین مع اشعار ماقبل و مابعد کے نظر کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ مولانا پر مقام فنا غالب ہے اور اسمین محبوب حقیقی سے مخاطبات و مکالمات بطور القا و الہام کے ہو رہے ہین جیسا اوپر فرمایا ہے ؎ قافیہ اندیشم و دلدار من الی قولہ ؎ من نہ اثباتم منم بے ذات و نفی اور نیز معلوم ہوتا ہے کہ مقام مذکور مین پہونچکر غلبۂ عشق مین طالب ترقی فنا کے ہوے ہین جس کے مقصود تجلی بے حجاب ہے جیسا اوپر فرمایا ہے ؎ من کسی در ناکسی دریافتم پس کسی در ناکسی دریافتم + اور اُسکے بعد بطور جملۂ معترضہ کے تحقیق علت عطاے مقامات عالیہ کی فرمادی تھی اور امیدوار فرمایا ہے ؎ غرق حق خواہد الخ وغیر ذلک جو دلالت کر رہا ہے طلب ترقی پر اور محبوب حقیقی کیجانب سے اسکا انکار ہو رہا ہے جیسا آگے آتا ہے ؎ گفت رو ہر چہ ترا پیش آید مخوان جسکو افاقہ مین اگر خود بھی مان لیا ہے اس شعر مین ؎ چشم چون بستی ترا تاند دیدنت الخ اور چونکہ یہ کلام حالتِ مستی مین صادر ہوا ہے لہٰذا بعض الفاظ بظاہر حدود ادب سے متجاوز ہین جسپر اُمید ہے کہ غلبۂ حال سے شرعاً معذور ہو سکتے ہین اسیطرح خود طلب رویت مین بھی باوجود منع شرعی کے غلبۂ حال سے معذور قرار دیے جاوینگے جیسے معتوہ طبی مرفوع القلم ہے لیکن باوجود مستانہ

کلام کے ایک مسئلہ کی تحقیق اِن مضامین سے نکلتی ہے وہ یہ کہ اگرچہ سالک کو سلوک مین مقام مشاہدہ یعنی استغراق فی الصفات و مقام معائنہ یعنی استغراق فی الذات حاصل ہو سکتا ہے جسکو فنا سے بھی تعبیر کر دیتے ہین مگر رویت یعنی انکشاف تام جسکو دیکھنا کہتے ہین اور جنت مین موعود ہے باوجود طلب و شوق سالک کے بھی قبل موت میسّر نہین ہو سکتا تھوڑی کی شرح اس مسئلہ کی شرح اشعار دیباچہ کتاب ہذا مین گذری ہے جب یہ تمہید معلوم ہو گئی اب اشعار کی شرح خوب غور سے سُننا چاہیے مولانا اپنے باطن کو کہ مشتاق ترقی ہے خطاب کر کے فرماتے ہین کہ (جب سیل (فنا) سلانی (یعنی طغیانی و غلبہ کرنے لگے) تو (طلب ترقی کو کہ رویت بے حجاب ہے) بند کرو (یعنی طالب رویت مت ہو) ورنہ رسوائی اور ویرانی کر ڈالے گی (کیونکہ قواے مدرکہ جو اس عالم مین عطا ہوے ہین اُسکے متحمل نہین اگر فرضاً تجلی بے حجاب ہو تو ہستی قطعاً منہدم ہو جاوے جسطرح اسی تجلی سے پہاڑ پارہ پارہ ہو گیا تھا اور جب ہستی منہدم و مستہلک ہو جاویگی تو اعمال منقطع ہو جاوینگے جو سرمایہ ہے ترقی قرب و وصول الی اللہ کا یہی معنی ہین رسوائی و ویرانی کے مگر چونکہ شوق رویت غالب ہے اسلیے خود جواب دیکر رسوائی و ویرانی گوارا فرماتے ہین کہ) مجھکو کچھ غم نہین اگر ویرانی ہو جاوے کیونکہ ویرانہ کے اندر خزانۂ سلطانی ہوتا ہے مطلب یہ کہ اگر ہستی منہدم و مستہلک ہو جاویگی اور موت آجاویگی تو کیا غم ہے اُسوقت تو تجلی بلے حجاب میسر ہو جاویگی گنج سلطانی سے مراد یہی ہے) جو شخص عشق خداوندی مین غرق ہوا اور مقام مشاہدہ و معائنہ تک پہونچ گیا ہو) وہ تو یہی چاہیگا کہ اور غرق ہو جاؤن (اور یہ حجاب جسمانی اُٹھ جاوے کہ موت کے بعد بیحجاب رویت میسّر ہو) اور موج بحر کیطرح جان زیر و زبر ہو جاوے (یعنی جسطرح موج اندیشہ نہین کرتی کہ اوپر رہونگی یا ڈوبونگی اسی طرح جانِ عاشق دریاے فنا مین زیادہ غرق ہونے سے اندیشہ نہین کرتی) زیر دریا موج دریا کے لیے زیادہ خوشآئندہ ہوتا ہے یا بالاے دریا (یعنی دونون برابر ہین) اسیطرح محبوب کا تیر زیادہ دلکش ہے یا سپر یعنی دونون دلکش ہین (تیر سے مراد ہلاک کرنا سپر سے مُراد ہستی قائم رکھنا آگے تعلیماً ارشاد فرماتے ہین کہ (تم بالکل مغلوب وساوس سمجھے جاؤگے اگر (محبوب کے) طرب و بلا مین فرق سمجھوگے (پس ہستی کہ اسباب طرب سے ہے اور فناے اہم اہلاک کہ بلا ہے دونون مین کچھ فرق نہین) اگر مانا جاوے کہ تمہاری مُراد مین (کہ طرب ہے) شکر کی سی حلاوت ہے مگر یون سمجھو کہ بے مرادی کہ بلا ہے) آیا محبوب کی مراد نہین ہے (یعنی اگر وہ اپنے ارادہ سے تمپر بلا نازل فرماوین اور تم طرب کا ارادہ کرتے ہو تو اُنکی مراد کو اپنی مُراد پر ترجیح سمجھو اور بلا پر راضی رہو یہ خطاب عوام کو ہے اس لیے طرب کو اُنکی مراد کہا اب یہ شبہہ نہ رہا کہ مولانا کی خواہش تو اس مقام پر اہلاک ہے حاصل یہ ہوا کہ اگر رویت مین اہلاک ہو جاوے کہ بلا ہے مگر مین کچھ اندیشہ نہین کرتا۔

ہر ستارہ اش خونبہاے صد ہلال	خون عالم ریختن او را حلال
ما بہا و خون بہا را یافتیم	جانب جان باختن بشتافتیم
اے حیات عاشقان در مردگی	دل نیابی جز کہ در دل بردگی

اِن اشعار مین بھی اظہار ہے اپنی آمادگی کا ہلاک پر بعوض رویت کے مطلب یہ کہ محبوب کا ایک ایک ستارہ (یعنی

تجلیات جو بعد موت منکشف ہونگی اور تعدد اس لیے کہا کہ ہر شخص کو اُسکی استعداد کے موافق مختلف درجات پر ہونگی) سیکڑون عشاق کا جو ضعف سے مثل ہلال ہو گئے ہین خونبہا (یعنی عوض ہے اسلیے سارے عالم کے ہلاک کر دینے کا بھی اُنکو حق ہو پہنچتا ہے (یعنی جب ہلاک کر دینے کے بعد رویت بیحجاب ہو جاویگی تو یہ اُس ہلاکت کا نعم العوض بنجاویگا پھر مین کیا اگر سارا عالم بھی ہلاک ہو جاوے تو مضائقہ نہین) ہمنے بہا اور خون بہا پالیا اسلیے جانبازی کیطرف دوڑ پڑے (یا تو خونبہا سے مُراد تجلیات بیحجاب ہین جیسا اوپر آیا ہے تب تو فیتم کا ماضی لانا بوجہ تیقن کے ہے اور مراد مستقبل ہے اور یا مراد وہ تجلیات ہین جو مشاہدہ و معاینہ مین وارد ہوئین اُسوقت حاصل یہ ہوگا کہ بعد ہلاک کے جو کچھ ہوگا اُسکے خونبہا و نعم العوض ہونے مین تو کوئی کلام ہی نہین ہمارے نزدیک تو جسقدر تجلیات فائض ہوئے ہین وہ بھی ہیشگی عوض ہو سکتی ہین اگر اسکے بدلہ بھی موت آجاوے اور کچھ نہ ملے مضائقہ نہین بلکہ شعر ہر ستارہ الخ مین بھی اگر یہی تجلیات مُراد لیے جاوین تو اُسکی تقریر بھی اسطرح ہو جاویگی کہ جو تجلیات ہو چکی ہین اگر اُنکے عوض مین سارے عالم کو ہلاک کر دین تو نے محل نہین) اے مخاطب عشاق کی حیات مرنے ہی مین ہے (پھر موت سے کیا غم) تمکو دل (یعنی حیات جسکا معدن دل ہے) ہرگز نہین مل سکتا جب تک دل کو (یعنی حیات کو) بردہ (یعنے محو و فنا) نہ کردو (مطلب یہ کہ اس حیات کے فدا کرنے سے وہ حیات ملتی ہے۔

من دلش جستہ بصد ناز و دلال	او بہانہ کردہ با من از ملال
منش جستہ با نیاز و بے ملال	او بہانہ کردہ از ناز و دلال
گفتم آخر غرق تست این عقل و جان	گفت رو رو بر من این افسون مخوان
من ندانم آنچہ اندیشیدۂ	اے دو دیدہ دوست را چون دیدۂ
اے گران جان خوار دیدستی مرا	زانکہ بس ارزان خریدستی مرا
ہر کہ او ارزان خرد ارزان دہد	گوہرے طفلے بقرص نان دہد

(اسمین بھی ذکر ہے طلب رویت کا اور محبوب کے جواب کا جو مایوس کرتا ہے اس مطلوب سے مطلب یہ کہ) مین نے (طلب رویت کے لیے) محبوب کی دلجوئی (یعنی رضا جوئی) ناز و دلال سے کی (یہ ایک طریق ہے دعا کا منشا اس کا انبساط و اُنس ہوتا ہے کہ بندہ لطف و رحمت الٰہیہ پر نظر کر کے اپنے تعلقات و خصوصیات ملکہ ایک قسم کا استحقاق ظاہر کر کے ذرا نے تکلف ہو کر حاجت مانگتا ہے مطلب یہ کہ مین نے طریق ناز سے رویت کی درخواست کی) اُسنے میری درخواست سے ملول ہو کر (یعنی ناپسند کر کے) مجھسے بہانہ کر دیا (یعنی فردائے قیامت کا وعدہ کیا) پھر مین نے اُسکو (یعنے اُسکی رویت کو) نیاز کے طریق سے بلا ملال (یعنی نہایت شوق سے) طلب کیا (یہ بھی ایک طریق دعا کا ہے کہ عجز و انکسار سے حاجت مانگے منشا اسکا ہیبت ہے) اُسنے اپنے ناز و دلال سے (یعنی غناء محبوبانہ سے) مجھسے بہانہ کر دیا (بہانہ کے معنی ابھی گذر چکے ہین) مین نے عرض کیا کہ آخر تو یہ عقل و جان آپکی معرفت و شوق مین غرق ہے (پھر اُسکو کیون محروم فرمایا جاتا ہے (محبوب نے جواب دیا کہ چل چل مجھ پر ایسے افسون مت پڑھ (یعنی ایسی طمع باتین مت کر کیونکہ عقل و جان میری رویت کے مقابلہ مین کیا چیز ہے جسکے عوض رویت کا طالب ہوتا ہے) مین نہین سمجھتا تو نے کیا سوچ رکھا ہے (یہ کنایہ ہے اس سے کہ تیرا

خیال بیہودہ ہے قابل التفات نہین) اے دو دیدہ (یعنی بینندۂ دُو) تونے محبوب کو (یعنی مجھکو) کیا سمجھ رکھا ہے (کہ بیدھڑک میری) رویت کا طالب ہوتا ہے اور دو دیدہ اسوجہ سے کہا کہ غرق تست این عقل و جان سے معلوم ہوتا ہے کہ ابھی تیری نظر مین اپنی ہستی بھی ہے تو گویا ایک آنکھ سے مجھکو دیکھتا ہے اور ایک آنکھ سے اپنے کو اور یہ خود ایک نقصان ہے اور اُسکے ساتھ میری رویت کی طلب) اے کاہل تو نے مجھکو بیقدر سمجھ رکھا ہے (کہ مجھکو مفت دیکھنا چاہتا ہے) وجہ یہ ہے کہ مین تجھکو مفت ملگیا ہون (اور یہ ظاہر ہے کہ خدا تعالےٰ کی رضا اور معیت مین کچھ دام تھوڑا ہی خرچ ہوتے ہین بلکہ جیسا مجاہدہ اس مطلوب کیلیے مناسب ہے اتنا بھی نہین ہوسکتا اور فضل ہوجاتا ہے آگے اسوجہ مذکور کی تائید مین ایک قاعدۂ کلیہ کا بیان ہے کہ) جو شخص کسی چیز کو ارزان لیتا ہے وہ ارزان دے بھی دیتا ہے (اور اُسکی قدر نہین کرتا) چنانچہ بچۂ نادان قیمتی موتی کو ایک قرص نان کے عوض مین دیدیتا ہے) (یہانتک جواب ہے محبوب کا۔

غرق عشقی شو کہ غرق ست اندرین
عشقہاے اولین و آخرین

مجملش گفتم نکردم زان بیان
ورنہ ہم افہام سوزد ہم زبان

من چو لب گویم لب دریا بود
من چو لا گویم مراد الّا بود

من ز شیرینی نشینم رو ترش
من ز بسیاری گفتارم خمش

تا کہ شیرینی ما از دو جہان
در حجاب رو ترش باشد نہان

تا کہ در ہر گوش ناید این سخن
یک ہمی گویم ز صد سر لدن

(یہ ارشاد ہے مولانا کا مکالمات فیما بین خود و محبوب کا بیان کرکے سامع کو ترغیب دیتے ہین کہ یہ سب دولت بدولت عشق کے ہے تمکو بھی چاہیے کہ) ایسے عشق مین غرق ہوجاؤ جسمین سب اوّلین و آخرین کے عشق غرق ہین (یعنی عشق الٰہی مین کہ سب اوّلین و آخرین اُسمین غرق ہین اور ایک نسخہ مین غرق عشقی ام ہے اُس سے بھی مقصود یہی ہے کہ دیکھو مین ایسے عشق مین غرق ہون جس سے یہ دولت عطا ہوئی تمکو بھی سنکر رغبت چاہیے آپ آگے فرماتے ہین کہ کوئی شخص بعد بیان مذکور سے یون نہ سمجھے کہ بس مقام مشاہدہ و معائنہ مین یہی معاملات ہوے ہونگے جو مذکور ہوے کیونکہ) مین نے اُسکو بہت مجمل کہا ہے مفصل بیان نہین کیا ورنہ (مخاطبین کے) افہام اور (متکلم کی) زبان سب جل بھن جاتے (کیونکہ یہ اُمور ذوقی و وجدانی ہین زبان اُس کے بیان اور فہم اُسکے ادراک سے عاجز ہین اور ظاہر ہے کہ جو شخص کسی شے کے تحمل سے عاجز ہو اور وہ اُسکا قصد کرے بجز ہلاکت کے اور کیا ثمرہ ہے آگے اسکا بیان کرتے ہین کہ مین نے اُسکی تفصیل کا اخفا قولاً بھی کیا اور عملاً بھی قولاً تو اسطرح کہ) مین جب لفظ لب بولتا ہون (مثلاً) تو مراد لب دریا ہوتا ہے اور جب لفظِ لا کہتا ہون تو مراد الّا ہوتا ہے (مطلب یہ کہ رموز و اشارات مین کلام کرتا ہون جسطرح کوئی لب بولکر لب دریا مراد لیا کرے کسیکو کیا پتہ چلے گا اور لا کلمہ نفی کا ہے مراد اس سے حادث کہ اصل مین معدوم ہے اور الّا کلمہ استثناء کا ہے جو بعد نفی کے موضوع ہے واسطے اثبات کے مراد اس سے قدیم کہ اُسکا وجود اصلی ہے مطلب یہ کہ حادث کی مثال مین قدیم کا راز بیان کرتا ہون سامع مثال کو مقصود

سمجھتا ہے اور میرا مقصود ممثل ہوتا ہے (یہ تو اخفاے قولی ہے اور اخفاے عملی یہ ہے کہ) مین شیرینی کھاکر ترش ہوکر بیٹھ جاتا ہون (کہ ناظر سمجھے ترشی کھائی ہے) مین کثرتِ مضامین سے خاموش ہو بیٹھتا ہون (کہ ناظر سمجھے اسکو کوئی بات معلوم نہین یعنی اپنی حالت ایسی بنالے رکھتا ہون کہ کسیکو یہ نہ معلوم ہو کہ یہ صاحبِ حال و صاحبِ ذوق ہونگے یہ اخفاے عملی ہے اور غرض اس اخفاے یہ ہے) تاکہ ہماری شیرینی (یعنی ذوق اسرار) دونون جہان والون سے (یعنی جن وانس سے) رو ترشی (یعنی خاموشی) کے حجاب مین پوشیدہ رہے اور اس غرض سے کہ ہر کان مین یہ بات نہ پہونچے سیکڑون اسرار لدنیہ سے کوئی ایک آدھ بات کہدیتا ہون -

تفسیر قول حکیم سنائی روح اللہ روحہ ؎ ہرچہ از راہ وا مانی چہ کفر آن حرف وچہ ایمان * ہرچہ از دوست دور افتی چہ زشت آن نقش وچہ زیبا * و در معنی قول النبی علیہ السلام اِنَّ سعدًا لغیُورٌ وَاَنَا اَغْیَرُ مِنْ سَعْدٍ وَاللّٰہُ اَغْیَرُ مِنِّیْ وَمِنْ غَیْرَتِہٖ حَرَّمَ الْفَوَاحِشَ مَاظَہَرَ مِنْہَا وَمَا بَطَنَ اِلٰی اٰخِرِہٖ -

اوپر کے اشعار مین ذکر تھا کہ عارف کتمان اسرار کرتا ہے اب تبلاتے ہین کہ اسکی وجہ غیرت ہے اور زبان دفہم کا متحمل نہونا اس غیرت ہی کا اثر ہے جیسا شعر آیندہ ؎ جملہ عالم زان غیور آمد سے واضح ہے اور اس سرخی سے بھی یہی مقصود ہے چنانچہ اسیوجہ سے فضیلت غیرت مین حدیث لائے ہین اور حکیم سنائی کا قول لانیکی وجہ یہ ہے کہ بعد مظاہر قبیح نہین ہوتا مگر غیرت الٰہی اُسکو اسلیے پسند نہین کرتی کہ اُسمین کسی امر احسن واہم کا ترک لازم آتا ہے پس وہ اس اعتبار سے قبیح ہوجاتا ہے مثلاً ایک شخص جسکے ذمہ حج فرض نہین ہے اور بندگان خدا کی اصلاح وتربیت نفس کیخدمت اُس سے جاری ہے وہ اُسکو چھوڑکر سفر حج کرے ہرچند کہ حج اُمور دین وایمان سے ہے مگر اس حالتِ خاصّہ مین چونکہ اُسمین اُس سے بڑے مامور بہ کا ترک لازم آتا ہے اور اسوجہ سے وہ موجب بُعد عن اللہ ہے اس لیے وہ قبیح ونا پسند ہوگا یہ معنے ہین تعمیم چہ کفر آن حرف وچہ ایمان کے اسیطرح چہ زشت آن نقش وچہ زیبا کے -

جملہ عالم زان غیور آمد کہ حق
بُرد در غیرت برین عالم سبق

او چو جان ست و جہان چون کالبد
کالبد از جان پذیرد نیک و بد

ہر کہ محرابِ نمازش گشت عین
سوے ایمان رفتنش میدان تو شین

ہر کہ شد مر شاہ را او جامہ دار
ہست خسران بہر شاہش اتجار

ہر کہ با سلطان شود او ہمنشین
بر درش شستن بود حیف و غبین

دست بوسش چون رسید از بادشاہ
گر گزیند بوس پا باشد گناہ

گرچہ سر بر پا نہادن خدمت ست
پیش آن خدمت خطا و زلت ست

شاہ را غیرت بود بر ہر کہ او
بو گزیند بعد از آن کہ دید رو

غیرتِ حق بر مثل گندم بود
کاہِ خرمن غیرت مردم بود

اصل غیرتہا بدانید از الٰہ
وانِ خلقان فرع حق بے اشتباہ

(ان اشعار مین بیان ہے غیرتِ حق اور محلِ غیرت کا جسمین تحقیق ہے علّتِ کتمانِ اسرار کی) یعنی تمام عالم اسوجہ سے غیور ہے کہ حق تعالےٰ صفتِ غیرت مین سب سے سابق ہین (پس اس صفت کا فیض مخلوق کو عطا فرمایا سب غیور ہوگئے اور اس سے یہ لازم نہ سمجھا جاوے کہ جتنی صفات مخلوق مین ہین ویسی ہی حق تعالیٰ مین ہونا چاہیین ورنہ اگر حقتعالےٰ مین نہین ہونگی تو مخلوق مین کہان سے آوینگی یہ سمجھنا اسلیے غلط ہے کہ مخلوق مین بعض صفات ذلت و نقص کے ہین جنسے حق تعالےٰ منزہ ہے اور وہ صفات مخلوق مین حقتعالیٰ کی ایجاد سے موجود ہین البتہ ایجاد کا طریقہ بعض صفات مین اتفاق سے یہی ہے کہ اپنی صفات کا فیض نازل فرمایا جیسا غیرت مین واقع ہے) حق تعالےٰ کی مثال روح کی سی ہے، اور تمام عالم کی مثال جسم کی سی ہے اور جسم مین جو کچھ صفات کمال یا نقص کے ہین سب روح کی بدولت ہین (تشبیہ محض تاثیر و تاثر مین ہے نہ دوسری صفات مین یعنی حق تعالےٰ کی ایجاد و تاثیر سے عالم مین غیرت پیدا ہوگئی آگے چند مثالین دیگر محل غیرت کا بیان کرتے ہین (مثال اوّل) جس شخص کی محراب نماز (یعنی قبلۂ توجہ) عین ذات حق ہو (یعنی جو شخص مقام معائنہ مین ہو جو عبارت ہے التفات الی الذات المحضہ سے) اُسکو ایمان (استدلالی) کیطرف آنا عیب کی بات ہے (کیونکہ استدلال معائنہ سے کمتر ہے اعلےٰ کو چھوڑ کر ادنےٰ کیطرف آنا ظاہر ہے کہ تنزل ہے اور ایمان سے مُراد مطلق ایمان نہین کیونکہ وہ تو مقام معائنہ مین بھی حاصل ہے۔ (مثال دوم) جو شخص بادشاہ کا جامہ دار خاص ہو جاوے اُسکو کپڑون کی تجارت کرنا گو بادشاہ ہی کیلیے ہو سخت خسران ہے (مثال سوم) جو شخص بادشاہ کا ہمنشین ہو اُسکو دروازہ پر بیٹھنا بڑا ظلم اور زیانکاری ہے (مثال چہارم) جس شخص کو بادشاہ کی دست بوسی میسر ہو جاوے اگر وہ پابوسی کو اختیار کرے سخت گناہ ہے گو بادشاہ کے قدم پر سر رکھدینا یہ بھی فی نفسہ بڑی خدمت ہے مگر اس خدمت دست بوسی کے سامنے نری خطا اور لغزش ہے (اب مثالون کے بعد محل غیرت کا بیان فرماتے ہین کہ) بادشاہ حقیقی کو اُس شخص پر غیرت ہوتی ہے جو کہ رُو (یعنی حقیقت) دیکھنے کے بعد بُو کو (یعنی اثر کو) اختیار کرے (حقیقت بینی سے مُراد مقام معائنہ ہے اور اثر سے مراد حکایت و تقریر ہے کہ مثل اثر کے دال ہے محکی عنہ پر مطلب یہ کہ اسرار کے بیان تفصیلی مین محبوب حقیقی کو اسوجہ سے غیرت ہے کہ اُسمین حال کو چھوڑ کر قال کو اختیار کرنا ہے جسمین بقاعدۂ النفس لاتتوجہ الے شیئین فی آن واحد ضرور ہے کہ مشغولی بیان کیوقت اُس حضوری و معیتِ ذوقی مین کمی ہوگی اور یہی غیرت کا سبب ہے اس لیے مین نے تفصیلی بیان نہین کیا اور اجمالی بیان مین یہ امر لازم نہین آتا کیونکہ مشاہدہ سے ثابت ہوا ہے کہ ناتمام بیان کے لیے زیادہ توجہ کی حاجت نہین جو موجب ہو دوسری طرف سے توجہ منقطع ہونے کا اور بیان تام و کافی بدون توجہ تام کے ہوتا نہین اس لیے مولانا کے اجمالی بیان پر شبہہ نہین ہوسکتا) حق تعالےٰ کی غیرت مثال گندم کے ہے اور خلق کی غیرت مثل بھوسہ کے (وجہ تشبیہ کی صرف اصل ہونا اور تابع ہونا ہے چنانچہ خود آگے فرماتے ہین کہ) سب غیرتون کی اصل حق تعالےٰ کیطرف سے سمجھو اور غیرتِ خلائق کو بلا اشتباہ تابع غیرتِ حق کے سمجھو۔

شرح این بگذارم و گیرم گلہ ⁂ از جفائے آن نگار دہ دلہ

نالم ایرا نالها خوش آیدش | از دو عالم نالہ و غم بایدش
چون ننالم تلخ از دستان او | چون نیم در حلقۂ مستان او
چون نباشم ہمچو شب بی روز او | بی وصال روی روز افروز او

(ان اشعار مین رجوع ہے مضمونِ سابق یعنی بیان طلب رویت کیطرف جیسا اوپر فرمایا تھا سہ من دش جستہ الخ اور درمیان مین مضمون غیرت کا جُملہ معترضہ تھا پس فرماتے ہین کہ) مین اس مضمون غیرت کی شرح چھوڑتا ہون اور اُس محبوبِ وہ دلہ (یعنی صاحب تجلیات وشیون کثیرہ) کے جفا (یعنی استغنا ر و انکار رویت) کی شکایت (یعنے حکایت) پھر شروع کرتا ہون اور مین اسلیے آہ و نالہ کرتا ہون کہ محبوب کو نالۂ و فریاد پسند ہے جن وانس سے نالہ وغم اُنکو مطلوب ہے (مراد نالۂ وغم سے شوق ومحبت وطلب ہے ان چیزونکے مطلوب و مامور بہ ہونے مین شبہہ نہین اور علاوہ پسندیدگی نالہ کے یہ بھی وجہ ہے کہ) مین محبوب کی دستان سے کیونکر نالان نہ ہون جبکہ مین اُسکے حلقۂ مستان مین داخل نہون زدستان یعنی مکر مُراد اس سے کچھ تجلی دکھلا کر رویت نکرنا جسطرح مکر مین کچھ بات ظاہر کر دیتے ہین کچھ چھپا لیتے ہین اور حلقۂ مستان سے مُراد مشغولانِ رویت مطلب ظاہر ہے کہ چونکہ رویت نہین ہوتی اسلیے نالان ہوتا ہون مین کیونکر شب کیطرح تیرہ ومکدر نہون جبکہ روز یعنی محبوب کے روے روز افروز کا وصال نصیب نہو

ناخوش او خوش بود بر جان من | جان فدای یارِ دل رنجان من
عاشقم بر رنج خویش و درد خویش | بہر خوشنودی شاہِ فرد خویش
خاکِ غم را سرمہ سازم بہر چشم | تا ز گوہر پر شود دو بحرِ چشم
اشک کان از بہر او بارند خلق | گوہرست و اشک پندارند خلق
من ز جانِ جان شکایت میکنم | من نیم شاکی روایت می کنم
دل ہمی گوید ازو رنجیدہ ام | وز نفاق سست می خندیدہ ام

(یہ اشعار ہم مضمون ہین اوپر کے اِس شعر کے سہ نالم ایرا نالہا خوش آیدش مطلب یہ کہ) محبوب کیجانب سے جو امر پیش آوے گو وہ اپنی طبیعت کے خلاف اور طبیعت کو ناخوش ہی کیون نہو مگر وہ میری جان پر خوش و پسندیدہ ہے مین اپنے یار پر جو میری جان کو رنج دینے والا ہے اپنے دل کو قربان کرتا ہون (مطلب یہ کہ نالہ وغم گو موجب کلفت طبع ہے مگر بوجہ اسکے کہ اُنکے نزدیک پسندیدہ ہے جیسا اوپر کہا ہے نالہا خوش آیدش اسلیے مین بھی اُسکو اختیار کرتا ہون) اور مین اپنے درد و رنج پر خوش ہون کیونکہ اسمین میرے بادشاہ یکتا کی خوشنودی ہے مین خاکِ غم کو آنکھونکا سُرمہ بناتا ہون تاکہ گوہر سے (یعنی آنسوؤن سے) دونون دریا آنکھون کے پُر ہوجاوین (اور جن جو آنسو کو گوہر کہدیا اُسپر تعجب مت کرو کیونکہ) جو آنسو کہ حقتعالے کیواسطے خلقت برساتی ہے وہ واقع مین (بہ اعتبار قدر کے) گوہر ہین اگرچہ لوگ اُن کو آنسو سمجھیں مین جانِ جان (یعنی محبوبِ حقیقی سے شکایت کر رہا ہون (کہ میری درخواست رویت کو پورا نہین فرماتے) اور در واقع مین شکایت نہین کرتا ہون (کیونکہ شکایت تو ناراضی سے پیدا

ہوتی ہے اور نعوذ باللہ محب ناراض کب ہوسکتا ہے محض روایت (یعنی حکایت) کرتا ہون رگو الفاظ سے شکایت معلوم ہوتی ہے) میرا دل یون کہتا ہے کہ مین محبوب حقیقی سے رنجیدہ ہون (یعنی درخواست رویت منظور نہونے سے مجھکو رنج پہونچا ہے اور مجھکو اپنے دل کے) نفاقِ سُست سے ہنسی آتی ہے (کیونکہ اندر سے محبوب کی رضا پر راضی ہے اور اوپر سے یہ باتین بناتا ہے اسی لیے اسکو نفاق کہدیا اور سُست اسلیے کہا ہے کہ نفاقِ شدید وہ ہے کہ باطن مین مخالفت ہو اور ظاہر مین موافقت اور یہان اِس کا عکس ہے اس لیے شدید نہوا بس ضعیف و سُست ہوا۔

راستی کن اے تو فخر راستان	اے تو صدر و من درت را آستان
آستان و صدر در معنے کجاست	ما و من کو آن طرف کان یار ماست
مرد و زان چون یک شود آن یک توئی	چونکہ یکہا محو شد آنک توئی
این من و ما بہر آن بر ساختی	تا تو با خود نرد خدمت باختی
تا تو با ما و تو یک جوہر شوے	عاقبت محضِ حیران دلبر شوے
این من و ما ہمہ یک جا شوند	عاقبت مستغرق جانان شوند

اسمین پھر درخواست ہے انکشافِ تام یعنی رویت کی مطلب یہ ہے کہ) اے محبوب آپ کہ فخرِ راستان ہین (کما قال تعالٰی ومن اصدق من اللہ قیلا) میرے ساتھ معاملہ راستی کا برتاؤ کیجیے (یہان راستی مقابل دستان کے ہے جو اس شعر مین مذکور ہے ؎ چون نالم تلخ از دستان او الخ جس سے مراد عدم انکشاف تام ہے جیسا اُس شعر کی شرح مین گذر چکا۔ ہے پس راستی سے مراد انکشاف تام ہوگا یعنی مجھکو رویت نصیب کر دیجیے) آپ صدر ہین اور مین آپکے دروازہ کا آستان ہون (تشبیہ صرف متبوع اور تابع ہونے مین ہے پس کوئی اشکال نہین چونکہ اس مین اپنی ہستی کا بھی دعوی ہے گو مرتبہ تبعیت مین سہی اور یہ استقلالاً واقع کے خلاف ہے اور التفاتاً ذوق فنا کے خلاف ہے لہذا اوس سے اضراب کرتے ہین کہ) آستان و صدر معنی مین کہان ہین۔ ما و من (یعنی ممکنات) کی ہستی کہان ہے جہان ہمارے محبوب کی ہستی ہو (معنی سے مراد ہستی حق اُسکو معنے بمعنے مقصود کے کہدیا جیسا اس قول مین ہے فالکل عبارۃ وانت المعنی مُراد یہ کہ اوپر جو صدر کے مقابلہ مین آستانہ کو موجود کہا تو آستانہ کی ہستی کہان ہے جسکا اثبات کرکے کہا جاوے کہ موجودِ حقیقی صدر ہے اور موجود ممکن آستان ہے یعنی ممکنات کا وجود استقلالاً واقع مین اور التفاتاً صاحب فنا کی نظر مین معدوم محض ہے چنانچہ مصرعہ ثانی مین اسکی تصریح ہے) اے محبوب آپکی ہستی ما و من سے منزہ ہے اور آپ مثل لطیفۂ روح کے ہین جو مرد و زن مین ہوتی ہے (یعنی جسطرح ابدان کی حیات روح سے ہے اسی طرح آپ قیوم عالم ہین اور قائم بالذات حقیقۃً واقع مین اور صورۃً نظر صاحب فنا مین کوئی نہین) مرد و زن جب سب واحد ہوجاوین وہ واحد آپ ہی ہین اور جب سب احد محو ہوجاوین اُنکے محو ہوجانے کے بعد جو چیز باقی رہیگی وہ آپ ہی ہین موجوداتِ کثیرہ مین ایک تمایز عرضی ہوتا ہے جیسا مرد و زن مین اور ایک تمایز ذاتی ہوتا ہے جیسا انسان و غیر انسان مین مثلاً پس اختلافِ عرضی کے ارتفاع سے اشتراک فی الذاتیات باقی رہتا ہے اور جب

اختلاف ذاتی بھی مرتفع ہوجاوے تو موجودات کثیرہ ہی باقی نہین رہتے کیونکہ کثرت و اثنینیت کو تمایز لازم ہے اور وہ منحصر ہے عرضی اور ذاتی مین جب دونون قسمین مرتفع ہوگئین تو مقسم یعنی تمایز مرتفع ہوگیا اور جب تمایز کہ لازم ہے مرتفع ہوگیا تو ملزوم یعنی کثرت و اثنینیت بھی مرتفع ہوگئی پس مصرعۂ اولےٰ مین ارتفاع اختلافِ عرضی کا بیان ہے جسکو مرد و زن کے واحد ہونے سے تعبیر کیا ہے یعنی اختلافِ عرضی کے ارتفاع سے نوع واحد رہجاوے۔
اور مصرعۂ ثانیہ مین ارتفاع اختلافِ ذاتی کا بیان ہے یعنی جب وہ سب انواع جنکو یک ہا کہدیا ہے مرتفع ہوجاوین تو کثرت ہی مرتفع ہوجاوے اور چونکہ ایک ممکن کے رہنے سے بھی اُسکو واجب سے تمائز ضروری ہوگا اور تمایز مرتفع مان رکھا ہے اِس لیے لازم آیا کہ باقی موجود حقیقی ہی رہ جاوے گا اور مصرعۂ اولی مین آن یک تو ئی مین مجاز ہے جسمین وحدت اصطلاحیہ بمعنے اضمحلالِ وجود ممکن کو اتحاد سے تعبیر فرمایا ہے مطلب یہ کہ واقع مین یا التفات مین کثرت کا مرتفع ہونا مستلزم بقاے وحدت کو ہے۔
یہ سب ما و من آپ نے اس لیے بنائے ہین کہ اپنے ساتھ خدمت کی نرد بازی فرمائی ہے (خدمت سے مراد یہی معنے متعارف ہین کہ خلائق مین دین یا دنیا کے کاروبار جاری ہین مطلب یہ کہ موجود حقیقی تو واحد ہی ہے یہ موجوداتِ عارضی محض اس لیے ایجاد کیے ہین کہ بمقتضاے حکمت ان سے کچھ کام لینا ہے اور چونکہ ممکنات کا استقلال وجود باطل ثابت ہوچکا ہے اسلیے بناءً علی الاتحاد الاصطلاحی واحدِ حقیقی کو مجازاً خادم و مخدوم کہدیا ولا مشاحۃ فی الاصطلاح) یہانتک کہ ایک وقت مین آپ ما و تو (یعنی موجودات متکثرہ) کیساتھ ایک ذات ہوجاوینگے اور پایان کار مین خالص ویسے ہی دلبر (جیسے پہلے تھے) ہوجاوین گے (ایک ذات سے مراد وہی اتحاد اصطلاحی۔ اور ویسے ہی سے اشارہ ہے کان اللہ ولم یکن معہ شئیٌ مراد یہ ہے کہ سب فانی ہوکر آپ باقی رہجاوینگے خواہ واقع مین مراد ہو جیسا نفخ صور کے وقت ہوگا خصوصاً اُن علما کے قول پر جو کہتے ہین کہ ایک لحظہ کیلئے کوئی بھی نہ رہیگا اور جنھون نے بعض اشیا کو نفس فنا سے مستثنےٰ کہا ہے اُنکے نزدیک اضمحلالِ وجود حکم فنا مین ہے اور گو وحدت بمعنی اضمحلالِ وجود غیر اب بھی ثابت ہے مگر اُسوقت یہ اضمحلال مشاہدہ سے ثابت ہوجاویگا کہ طریان عدم بطلان قدم کو مستلزم ہے اور یا یہ مراد ہو کہ نظر سالک فانی مین یہ اتحادِ اصطلاحی منکشف ہوجاتا ہے اور یہی تفصیل ہے شعر آیندہ مین جسمین فرماتے ہین کہ) یہ من و ما سب ایک ذات ہوجاوینگے اور انجام کار محبوب (کے انوار عظمت و جلال) مین سب غرق اور محو ہوجاوین گے (جسکے لیے استہلاک لازم ہے)

این ہمہ ہست و بیا اے امر کن — ای منزہ از بیان و از سخن
چشم جسمانہ تواند دیدنت — درخیال آرد غم و خندیدنت
دل کہ او بستہ غم و خندیدنست — تو بگو کے لائق این دیدنست
آنکہ او بستہ غم و خندہ بود — او بدین دو عاریت زندہ بود
باغ سبز عشق کو بی منتہاست — جز غم و شادی درو بس میوہ ہاست
عاشقی زین ہر دو حالت برترست — بی بہار و بی خزان سبز و ترست

(اسمین پھر عود ہے درخواست رویت کی طرف یعنی) یہ تو ساری باتین ہین ہی اے محبوب جو کہ جلوہ کرنیوالا ہی تم جاؤ یعنی (جلوہ فرمادو) اور تم بیان اور سخن سے منزہ ہو آگے غلبہ سے کچھ افاقہ پاکر رویت کا دار دنیا مین ممتنع ہونا بیان فرماتے ہین کہ) بھلا چشم جسمانی کہین آپکو دیکھ سکتی ہے یا (مُقیّد) غم وخندیدن آپ کو خیال مین لا سکتا ہے جو دل کہ غم وخندہ کا مقید ہو (اے مخاطب) تم ہی بتلاؤ وہ اس رویت کے لائق کب ہو سکتا ہے (یعنی اِس حیات مین رویت نہ چشم سے ہو سکتی ہے اور نہ قلب سے شعر اول کے مصرعۂ اوّل مین اول کی نفی ہے اور مصرعہ ثانی مین جسکی تفسیر شعر ثانی ہے ثانی کی نفی ہے اور غم وخندہ سے مراد کیفیات طبعیہ ہین یعنی مقید بالاحکام الطبعیہ قابل رویت نہین اور ظاہر ہے کہ دنیا مین یہ تقیید لازمی ہے البتہ دار آخرت مین یہ تقیید طبعیات کی نہ ہوگی اُسوقت رویت کا تحمل ہوگا چنانچہ آگے بھی یہی فرماتے ہین کہ) جو شخص مقید غم وخندہ کا ہوتا ہے وہ ان دونون عارضی (وفانی) کیفیتون کے ساتھ زندہ رہتا ہے (یعنے یہ کیفیات لازمہ حیات دنیویہ ہوتی ہین) اور عشق ومحبت الٰہی جسکی کہین انتہا نہین اُسکا ہرا بھرا جو باغ ہے اُسمین اس غم وشادی کے سوا اور بہت سے میوے ہین بے انتہا سے اشارہ ہے طرف دار آخرت کے کہ وہ اور اُسکے عطایا ونعم سب بے انتہا ہین مطلب یہ کہ حیات اخرویہ مین محب مین یہ کیفیات طبعیہ نہون گی بلکہ بجاے اِن کے دوسرے ثمرات وکمالات ہون گے جنکی بدولت تحمل رویت کا ہو جاوے گا) اور واقع مین عاشقی (فی نفسہ) ان دونوں حالتون سے اعلیٰ ہے نہ اُسمین یہ بہار ہے نہ خزان ہے بدون اسکے وہ سبز وشاداب ہے (یعنی خود عشق کے لیے یہ کیفیات لازم نہین ہین کہ انفکاک محال ہو بلکہ یہ کیفیات جن کو بہار وخزان سے تعبیر کیا ہے اس عالم کی خصوصیات عارضہ سے ہین اور یہی مانع رویت ہین اُس عالم مین یہ زائل ہو جاوین گی اسی لیے یہ کہا ہے کہ یہ باغ وہان ہمیشہ سبز وشاداب رہے گا۔

ده زکوة روے خود اے خوبرو — شرح جانِ شرحه شرحه باز گو
کز کرشمه غمزهٔ غمازهٔ — بر دلم بنهاد داغ تازهٔ
من حلالش کردم ار خونم بریخت — من همی گفتم حلال او می گریخت
چون گریزانی ز ناله خاکیان — غم چه ریزی در دل غمناکیان
ایکه هر صبحے که از مشرق بتافت — همچو چشمه مشرقت در جوش یافت
چه بهانه میدهے شیدات را — اے بهانه شکرین لبهات را
اے جهان کهنه را تو جانِ نو — از تن بے جان و دل افغان شنو

(اوپر افاقہ کی حالت مین امتناعِ رویت مستحضر ہو گیا تھا مگر پھر فنا کے غلبہ سے اشتیاق رویت کا تازہ ہوا اسلیے پھر عود کرتے ہین درخواست رویت کی طرف پس فرماتے ہین کہ) اے محبوبِ خوبرو اپنے روے خوب کی زکوٰۃ دیدو (یعنے رویت کا جلوہ دکھادو اور اسی کو زکوٰۃ حُسن کہا ہے) اور میری جان پارہ پارہ کا کچھ بیان کرو (کہ یہ اپنی تمنا کو کب پہونچے گی اور مین محبوب سے اسلیے دیدار کا طالب ہو رہا ہون) کہ اُنھون نے اپنے غمزہ غماز کے

کرشمہ سے میرے دل پر ایک درد داغ تازہ رکھ دیا (غالباً اسی حالت غنا میں کوئی اور تجلی ہوئی ہے کرشمہ سے یہی مراد ہے جس سے اشتیاق مشتعل ہو گیا مگر چونکہ وہ بھی ناتمام ہے اس لیے حسرت و درد کا داغ قلب کو لگ گیا) میں محبوب کو حلال کرتا ہوں (یعنی اپنی رضا ظاہر کرتا ہوں) اگر وہ میرا خون بریختہ کر دیں (یعنی رویت سے مشرف کر دیں گو استہلاک ہو جاوے) میں تو حلال کر دم کہتا جاتا تھا اور محبوب گریز کرتا تھا (یعنی میری درخواست کو قبول نہ کرتا تھا) اے محبوب خاک نشینوں کے نالہ سے گریز کس لیے کرتے ہو (یعنی اُنکی عرض کو کیوں نہیں قبول کر لیتے) اور غمناکوں کے دل پر غم (حرمانِ دیدار) کیوں ڈالتے ہو اے محبوب جو ایسے ہیں کہ جو صبح مشرق سے طلوع کرتی ہے وہ آپکو مثل چشمہ مشرق یعنی آفتاب کے جوش (یعنی کمال حُسن) میں باقی ہے (یعنی کسیوقت آپ کے حُسن کو نقصان و زوال نہیں اور شعر آئندہ میں مقصود بالندا مذکور ہے کہ) اپنے شیدا کو کیا بہانہ دیتے ہو (یعنی وعدہ کے انتظار پر صبر نہیں ہوتا) آپ ایسے ہیں کہ آپ کے شکریں لب (یعنی کلام بشارت) کی کوئی بہا یعنی قیمت نہیں اے محبوب کہ آپ اس عالم کہنہ (یعنی متغیر) کے اعتبار سے مثل جان تازہ کے ہیں (کہ آپ کی قیومی سے عالم قائم ہے اور الآن کما کان آپ کی شان ہے اور اسی لیے جان کو کہا گیا) اس تن بیجان و دل سے (یعنی عاشق سے جو بیجان و دل کھو بیٹھا اور محض پوست و استخوان رہ گیا) افغان سُن لو (کہ دیدار مانگ رہا ہے)

شرح گل بگذار از بہر خدا … شرح بلبل گو کہ شد از گل جدا
با خیال و وہم نبود ہوش ما … از غم و شادی نباشد جوش ما
حالتِ دیگر بود کان نادرست … تو مشو منکر کہ حق بس قادرست
تو قیاس از حالتِ انسان مکن … منزل اندر جور و در احسان مکن
جور و احسان رنج و شادی حادثست … حادثان میرند حق شان وارثست

بعد مخاطبات و مکالماتِ طویلہ کے جب رُویت سے مایوسی ہو گئی اس لیے فرماتے ہیں کہ) گُل کا بیان (یعنی محبوب کے دیدار کا بیان) رہنے دو (کیونکہ جس بات کی اُمید منقطع ہو اُسکا ذکر بیفائدہ ہی) اب خدا کیواسطے بلبل (یعنی محب) کا بیان کرد جو اپنے محبوب سے جُدا ہو گیا ہے (یعنی عاشق کیحالت بیان کرو کہ طالبوں کو نفع ہو آگے عشاق کا حال مذکور ہے کہ) ہمارا (یعنے عشاق کا) ہوش قوتِ خیال و وہم سے نہیں ہے اور ہمارا جوش غم و شادی کیوجہ سے نہیں ہے (ہوش سے مُراد علم اور جوش سے مراد حال مطلب یہ کہ عشاق کے علم و حال کو عوام النّاس کے علم و حال پر قیاس مت کرو کیونکہ عوام کے علم کے اسباب حواس و عقل متوسط و اخبار ہیں و بس ہمارا علم جو ذات و صفات کے ساتھ متعلق ہے اُسکا سبب دوسری قوتِ باطنہ ہے جسکو قوتِ قدسیہ و عقل عالی کہتے ہیں اسی طرح عوام کی کیفیاتِ قلبیۂ کے اسباب یہی زمانہ کے واقعات غم و شادی ہیں اور ہماری کیفیاتِ حالیہ کے اسباب واردات غیبیۂ ہیں جو بدولت نسبتِ باطنی و معیت حق کے قلب پر نازل ہوتے ہیں اسی کو شعر آئندہ میں حالتِ دیگر سے تعبیر فرماتے ہیں کہ) وہ ایک اور ہی حالت ہے کہ وہ نادر اور قلیل ہے اور تم (صرف

اسوجہ سے کہ تمکو بوجہ عدم حصول کے اُسکا ذوق نہیں) اُسکا انکار مت کرو کیونکہ اللہ تعالے کی بڑی قدرت ہے (کہ ایک کو عطا فرما دین اور دوسرے کو اُس کا ادراک بھی نہو اس حالت دیگر کی شرح ابھی اوپر آچکی ہے اور نادر ہونا اُسکا ظاہر ہے کہ سیکڑ ون مین کسی ایک آدھ کو نصیب ہوتی ہے) تم (عاشق حق کیحالت کو) انسان کے (عاشق) کی حالت پر قیاس مت کرو اور صرف جور و احسان مین ڈیرہ مت ڈال دو (یعنی انسان پر عاشق ہونے کے اسباب یہی صورت ظاہری کا دیکھ لینا ہے اور اسکی لذت کا سبب محبوب کا احسان اور اسکے الم کا سبب محبوب کا جور ہے وبس بخلاف عاشق کے کہ اُسکے عشق اور لذت والم کے اسباب ہی نرالے ہین اور وہ اُمور دقیقہ ہین آگے اس قیاس کے غلطی کیوجہ فرماتے ہین کہ) جور و احسان (محبوب مجازی کا) اور رنج و شادی (محب مجازی کا جسکا سبب وہی جور و احسان ہے) یہ سب حادث ہین اور حادث سب مرجاوینگے اور حق سبحانہ و تعالے اون کے وارث ہین (کہ سب کے فنا کے بعد وہ رہجاوینگے اور فنا اونپر محال ہے پس دوسرے محبوب حادث ہوے اور محبوب حقیقی قدیم ہین اور قدیم کا قیاس حادث پر فاسد ہے پس محبت مع الخلق ایک نسبت ہے جو بین الحادثین متحقق ہے اور محبت مع الحق ایک نسبت ہے جو بین القدیم والحادث متحقق ہے اور نسبت احد المنتسبین کے بدلنے سے بھی بدل جاتی ہے تولامحالہ ان دونون محبتون کے اسباب و آثار کا مشترک و متحد ہونا لازم نہین لہذا ایک کا قیاس دوسرے پر فاسد ہے۔

صبح شد اے صبح را پشت و پناہ
عذر مخدومی حسام الدین بخواہ

عذر خواہ عقل کل و جان توئے
جان جان و تابش مرجان توئی

تافت نور صبح ما از نور تو
در صبوحے بامے منصور تو

دادہ حق چون چنین دارد مرا
بادہ کہ بود تا طرب آرد مرا

بادہ در جوشش گدائے جوش ماست
چرخ در گردش اسیر ہوش ماست

بادہ از ما مست شد نے ما ازو
قالب از ما ہست شد نے ما ازو

ما چو زنبوریم و قالبہا چو موم
خانہ خانہ کرد قالب را چو موم

بس درازست این حدیث اے خواجہ گو
تا چہ شد احوال آن مرد نکو

(صبوحی شراب نوشیدن صبح - معلوم ہوتا ہے کہ ان اسرار کو بیان کرتے کرتے صبح ہوگئی اس لیے حضرت حق کی جناب مین عرض کرتے ہین کہ) اے محبوب کہ آپ صبح کے پشت و پناہ ہین (جس طرح سب مخلوق کے قیوم ہین) اب صبح ہوگئی ہے مخدومی مولانا حسام الدین کا عذر قبول فرمالیجیے (کہ وہ نماز پڑھ مین پھر ہم دونون تحریر مضامین کے لیے حاضر ہوجاوینگے عذر خواہی کی یہ تفسیر حضرت مرشد علیہ الرحمۃ سے سنی گئی ہی) آپ عقل کل اور جان (یعنی مولانا حسام الدین) کے عذر قبول فرمانے والے ہین (عقل کل بوجہ عارف ہونے کے اور جان بوجہ مربی باطن ہونے کے اون کو کہدیا) اور آپ جان جان اور تابش مرجان ہین (مرجان سے مراد عقل ہے

بوجہ چمک دمک کے اوپر کے مصرعہ مین مولانا حسام الدین کو جان و عقل کہا تھا اب فرماتے ہین کہ اس جان کی جان اور اس عقل کی تابش و نورانیت آپ ہی ہین یعنے آپ اُنکے قیوم و نوربخش ہین اسلیے آپ ہی اُنکی غذا ہین آگے حق تعالے کی عنایت وفضل کا جو کہ خود اُن کے حال پر ہے بیان ہے کہ) ہماری صبح (کشف اسرار) کا نور چمک اُٹھا (یعنی اسرار کھل گئے) اور ہم آپ کے نور (کشف حقائق) کی بدولت آپ کے شراب منصوری (یعنی عشق) کی شراب نوشی مین مشغول ہین (کیونکہ معرفت حقیقت بھی اسباب محبت وعشق سے ہے آگے بطور تحدث بالنعمۃ کے فرماتے ہین کہ) جب عطاے حق مجھکو اس حالت مین رکھتی ہے (کہ شراب منصوری پی رہا ہون) تو یہ ظاہر ہے شراب کیا حقیقت رکھتی ہے کہ مجھکو طرب و مستی مین لاسکے (یعنی اس شراب کی مستی اُس شراب کی مستی کے روبرو محض ہیچ ہے) بادہ ظاہری جوش مین ہمارے جوش کے دریوزہ گر ہے اور چرخ گردش مین ہمارے ہوش کا گدا ہے (دریوزہ گری وہ کرتا ہے جسکے پاس کوئی چیز کم ہو پس یہ کنایہ ہے ناقص ہونے سے مطلب یہ کہ جوش بادہ ہمارے جوش سے کم ہے اور گردش چرخ ہمارے ہوش یعنی وجد و ادراک لذت سے کم ہے کیونکہ وہ جوش و گردش فانی ہے اور یہ جوش و ہوش باقی ہے) بادۂ ظاہری ہم سے مست ہے نہ کہ ہم اُس سے مست ہوئے ہین اور قالب ہم سے ہستا ہوا ہے نہ کہ ہم اُس سے ہست ہوے ہون (مراد اس سے مقصود اور تابع ہونا ہے یعنی مستی شراب و ہستی قالب کے وجود مین وجود روح انسانی کو دخل ہے کیونکہ انسان مقصود ہے اور جمیع کائنات اسکے واسطے ایجاد کیئے گئے ہین) ہماری یعنی روح کی مثال زنبور کی سی ہے اور قالب مثل موم کے ہین روح نے قالب کے خانہ خانہ کو بھر رکھا ہی جسطرح زنبور خانہ خانہ کو موم سے بھر دیتی ہے (یہ تشبیہ بھی محض باعتبار اصل و تابع ہونے کے ہے اب قصہ کیطرف رجوع فرماتے ہین کہ) یہ مضامین عشق کے ازبس دراز ہین اجی صاحب وہ قصہ کہو کہ اوس مرد نیک (تاجر) کا کیا حال گذرا۔

رجوع بحکایتِ خواجہ تاجر

خواجہ اندر آتش و درد و حنین — صد پراگندہ ہمی گفت این چنین

گہ تناقض گاہ ناز و گہ نیاز — گاہ سودائے حقیقت گہ مجاز

مرد غرقہ گشتہ جانے مے کند — دست را در ہر گیاہے مے زند

تا کدامش دست گیرد در خطر — دست و پائے میزند از بیم سر

(یعنی وہ تاجر (غم کی لگی) آگ مین اور درد و نالہ مین سیکڑون باتین پراگندہ اسیطرح کہہ رہا تھا جیسا سرخی شنیدن آن طوطی مین مفصل گذرا آگے اُن باتون کے پراگندہ ہونیکا بیان ہی کہ) وہ کبھی تناقض باتین کہتا تھا اور کبھی ناز کی باتین کرتا تھا کبھی نیاز کی۔ کبھی (عشق حقیقی کا سودا اُٹھتا تھا کبھی مجاز کا (ناز کی باتین جیسے اس شعر مین ؎ یا جوا یکن بگو یاد اروہ الخ نیاز جیسے اس شعر مین ؎ چند امم سیدہی الخ سوائے حقیقت جیسے اس شعر مین ؎ غیرت آن باشد

کہ او غیر ہمہ است الخ مجاز جیسے در بنا الخ والے شعر میں اور سوداے حقیقت و سواے مجاز کا متناقض ہونا ظاہر ہے
اب فرماتے ہیں کہ اوس تاجر کا اسطرح پراگندہ باتیں کرنا عجیب نہیں کیونکہ قاعدہ ہے کہ جو شخص غرق ہوتا ہو وہ یون ہی
جان توڑا کرتا ہے اور گھاس پھوس میں ہاتھ مارا کرتا ہے تاکہ کوئی شخص اُس خطرہ میں اُسکی دستگیری کرے اندیشہ سر سے ہاتھ پاؤں چلاتا ہے

دوستی دارد دوست این آشفتگی	کوشش بیہودہ بہ از خفتگی
آنکہ او شاہ ست او بیکار نیست	نالہ از وی طرفہ کو بیمار نیست
بہر این فرمود رحمان اے پسر	کل یوم ہو فی شان اے پسر
اندرین رہ می تراش و مے خراش	تا دم آخر دمے فارغ مباش
تا دم آخر دمے آخر بود	کہ عنایت با تو صاحب سر بود
ہر کہ می کوشد اگر مرد و زن ست	گوش و چشم شاہ جان بر روزن ست
این سخن پایان ندارد اے عمو	قصۂ طوطی و خواجہ باز گو

(اسمین انتقال ہے آشفتگی ظاہری سے آشفتگی باطنی کیطرف جو طلب مقصود حقیقی میں پیش آتی ہے مطلب یہ کہ) محبوب حقیقی اس آشفتگی (یعنی طلب) کو پسند فرماتے ہیں اور سعی اگرچہ نے ثمر ہو مگر تعطل سے بہتر ہے (اس لیے کہ طریق کو تو طے کیا جس سے قرب مقصود تو ضرور ہوا گو حصول مقصود ابھی نہیں ہوا) دیکھو جو بادشاہ (تمام کائنات کے ہیں یعنی حق تعالےٰ) وہ بھی تو بیکار نہیں ہیں (جو کام اُنکی شان کے لائق ہے وہ ہر وقت کرتے ہیں مثلاً احیاء و اماتت و ترزیق و تخلیق۔ اور قبل تخلیق کے اپنی ذات و صفات کا مشاہدہ وغیر ذلک۔ دوسرا مصرعہ بطور مثل کے ہے کہ) نالہ اُس شخص کا زیادہ عجیب ہے جو بیمار نہو (یعنی حق تعالےٰ کو کسی کام کی حاجت و ضرورت نہیں جیسے تندرست کو نالہ کی ضرورت نہیں پھر وہ کام کر رہے ہیں) اسی لیے رحمان نے ارشاد فرمایا ہے کل یوم ہو فی شان۔ یعنی اللہ تعالےٰ ہر وقت کسی نہ کسی کام میں ہیں (جب تمکو طلب کی فضیلت معلوم ہو گئی تو تمکو چاہیے کہ اس طریق وصول الی اللہ) میں ہمیشہ تراش و خراش کرتے رہو اور اخیر وقت تک ایک لحظہ بھی فارغ مت ہو کیونکہ آخری وقت تک تو کوئی گھڑی آخر ایسی ضرور ہوگی جسمین عنایت ربانی تمہاری ہمراز و رفیق بنجاویگی (یعنی گر طلب میں لگے رہو گے کسی وقت ضرور وصول میسر ہو جاوے گا کیونکہ) جو شخص سعی و عمل کرتا ہے خواہ مرد ہو یا عورت ہو اُسپر شاہ جان (یعنی حق تعالےٰ مالک الارواح) کا سمع و بصر لگا ہوا ہے (یعنی حقتعالےٰ دیکھتے سنتے ہیں پھر کیسے ضایع ہوگا یہ مضمون اس آیت کا ہے قولہ تعالےٰ لَا اُضِیْعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِّنْکُمْ مِّنْ ذَکَرٍ اَوْ اُنْثٰی وَقَوْلُہٗ تَعَالٰی لِلرِّجَالِ نَصِیْبٌ مِّمَّا اکْتَسَبُوْا وَلِلنِّسَآءِ نَصِیْبٌ مِّمَّا اکْتَسَبْنَ اور اس مضمون کی تو کہیں انتہا نہیں ہے اوس طوطی اور خواجہ تاجر کا قصہ پھر کہنا چاہیے

افگندن خواجہ طوطی مردہ را از قفص و پریدن طوطے مردہ

بعد از انش از قفص بیرون فگند	طوطیک پرید تا شاخ بلند

طوطی مردہ چنان پرواز کرد | کافتاب از شرق ترکی تاز کرد
خواجہ حیران گشت اندر کار مرغ | بیخبر ناگہ بدید اسرار مرغ
روی بالا کرد و گفت ای عندلیب | از بیان حال خودمان دہ نصیب
او چہ کرد آنجا کہ تو آموختی | ساختی مکری و ما را سوختی
چشم ما از مکر خود بر دوختی | سوختی ما را و خود افروختی
گفت طوطی کو بفعلم پند داد | کہ رہا کن نطق و آواز و گشاد
زانکہ آوازت ترا در بند کرد | خویش را مردہ پئے این پند کرد
یعنی اے مطرب شدہ با عام و خاص | مردہ شو چون من کہ تا یابی خلاص

(ترکتاز تاخت آوردن دیا در میان ہر دو کلمہ زائد و مراد سرعت سیر) یعنی بعد اسکے تاجر نے اوس طوطی کو پنجرہ سے باہر نکال کر پھینک دیا اور وہ اڑ کر کسی بلند شاخ پر جا بیٹھی اور اُس طوطی نے جو ظاہر میں مرگئی تھی اس طرح پرواز کی جسطرح آفتاب مشرق سے دوڑتا ہوا چلتا ہے (کیونکہ نکلتے وقت اُسکی سیر بہت سریع معلوم ہوتی ہے) تاجر اس معاملہ سے سخت حیران ہوا اور بے خبری مین دفعتہ یہ پنہانی کارروائی طوطی کی دیکھی تو سر اٹھا کر طوطی سے کہا کہ او مشابہ عندلیب اپنا حال بیان کرکے ہمکو بھی اُس سے کچھ حصہ دے (یعنی اس معاملہ کی حقیقت بیان کر شاید اُس مین ہمارے کام کی کوئی بات نکل آوے) اُس ہندوستان والی طوطی نے کیا کارروائی کی تھی کہ تو اُسکو سمجھ گئی اور مکر کرکے ہمکو (غم مین) جلایا اور فریب کی راہ سے ہماری آنکھوں پر پٹی باندھ دی ہمکو تو سوختہ کیا اور اپنے کو خوش و خرم کر لیا طوطی نے جواب دیا کہ اُس طوطی نے مجھکو فعلی نصیحت کی تھی کہ تو اس گویائی اور خوش آوازی اور نشاط کو چھوڑ دے کیونکہ تجھکو اس آوازہی نے مبتلائے قید کر رکھا ہے اسی پند کی غرض سے اوس طوطی نے اپنے کو بشکل مردہ بنا لیا تھا جسکا مطلب یہ تھا کہ تو جو عوام و خواص کے روبرو نغمہ سازی کرتی ہے تو میری طرح مردہ بنجا تاکہ اس قید سے رہا ہوجاوے

دانہ باشی مرغکانت برچنند | غنچہ باشی کودکانت برکنند
دانہ پنہان کن بکلی دام شو | غنچہ پنہان کن گیاہ بام شو
ہر کہ داد او حسن خود را در مزاد | صد قضای بد سوی او رو نہاد
چشمہا و خشمہا و رشکہا | بر سرش ریزد چو آب از مشکہا
دشمنان او را ز غیرت میدرند | دوستان ہم روزگارش می برند
آنکہ غافل بود از کشت بہار | او چہ داند قیمت این روزگار

(یہ مقولہ ہے مولانا کا شہرت کی آفت و ذمت اور گمنامی کی مدح و منفعت مین اور تصریح ہے مقصود قصہ کی) یعنی اگر تو دانہ بنے گا تو تجھکو مرغ چن جاوینگے۔ اگر غنچہ بنے گا تو بچے توڑ کر لیجاوین گے۔ (دانہ و غنچہ سے تشبیہ نمود و ظہور کمالات مین ہے یعنی موردِ آفات ہوگا) اس لیے تم دانہ کو تو پوشیدہ کرد و (یعنی نمود کو مٹادو) بالکل جال بنجاؤ کہ زیر زمین دفن

ہوتا ہے پھر دیکھو اسمین کیسے کیسے قیمتی جانور آجاتے ہین اسیطرح تمکو گمنامی سے ثمرات محمودہ حاصل ہونگے) اور غنچہ کو پوشیدہ کردہ و گیاہ بام بنجاؤ۔ (کہ حقیر و ذلیل ہوتی ہے مگر آفتاب سے محفوظ رہتی ہے) جس شخص نے اپنی خوبی (ادا کمال) کو (باعتبار شہرت کے) افزونی دی سیکڑون واقعات ناگوار اسکی طرف متوجہ ہوجاتے ہین لوگون کی نظرین اسکے غیظ و غضب اون کے حسد ایسے شخص پر جیسے مشک سے پانی گرتا ہے اسطرح برسنے لگتے ہین (آگے اسکا بیان ہے کہ) دشمن تو حسد کے مارے اسکو پھاڑے کھاتے ہین اور دوست بھی اسکی عمر (بیہودہ ملاقات و اختلاط سے برباد کرتے ہین جو شخص کشت بہار سے) یعنی عمر سے کہ رونق و تازگی مین کشت بہار کے مشابہ ہے) غافل ہو وہ اس روزگار (یعنی عمر) کی قدر کیا جانے (اسلیے اسکو ضائع کررہا ہے پس اسمین وضع مظہر موضع مضمر ہے۔

ف شہرت سے مبتدی کو عجب و عار تحصیل کمالات و بداخلاقی کی مضرت ہوتی ہے اور منتہی اس سے بقوتہ تعالیٰ محفوظ ہی

در پناہ لطف حق باید گریخت　　کو ہزاران لطف بر ارواح ریخت
تا پناہے یابی آنگہ چہ پناہ　　آب و آتش مر ترا گردد سپاہ
نوح و موسیٰ را نہ دریا یار شد　　نے بر اعداشان بکین قہار شد
آتش ابراہیم را نے قلعہ بود　　تا برآورد از دل نمرود دود
کوہ یحییٰ را نہ سوے خویش خواند　　قاصدانش را بزخم سنگ راند
گفت اے یحییٰ بیا در من گریز　　تا پناہت گردم از شمشیر تیز

(اوپر کے اشعار مین عوام کی دوستی کی مضرتین بیان کی ہین اب فرماتے ہین کہ اون کی دوستی کی پناہ چھوڑ کر) اللہ تعالےٰ کے لطف کی پناہ لینا چاہیے کہ اُنھون نے ہزارون الطاف ارواح پر نازل فرمائے ہین تاکہ تمکو پناہ حاصل ہو اور پناہ بھی کیسی کہ آب و آتش تک تمھاری سپاہ بن جاوین (یعنی تمھارے کام مین لگا دیے جاوین (دیکھو کیا حضرت نوح علیہ السلام اور حضرت موسیٰ علیہ السلام کیلیے پانی یار نہین ہوگیا تھا اور اُنکے اعداء پر قہر نہین ڈھایا تھا (کہ اُنکو غرق کردیا) دیکھو کیا حضرت ابراہیم علیہ السلام کیلیے آتش قلعہ نہ بنگئی تھی جسپر نمرود کے قلب مین سخت حسرت ہوئی تھی (کہ وہ ناکام رہا) دیکھو کیا حضرت یحییٰ علیہ السلام کو پہاڑ نے اپنی طرف نہین بلا لیا تھا اور جو اُنکی ایذا کا قصد کرتے تھے اُنکو پتھرون سے زخمی کرکے نہین بھگا دیا تھا اور اُس پہاڑ نے حضرت یحییٰ علیہ السلام سے عرض کیا کہ میرے پاس چلے آئیے تاکہ دشمنوں کی شمشیر تیز سے مین آپکو بچا لون (اور قصے تو مشہور ہین حضرت یحییٰ علیہ السلام کا قصہ بعض محشین نے لکھا ہی کہ یہودنے آپکو ایذا پہونچانا چاہا تھا آپ وہان سے بھاگے تو پہاڑ نے آپ کو پکار لیا اور یہود پر سنگ باری شروع ہوئی سب دفع ہوگئے۔

وداع کردن طوطی خواجہ را و پند دادن و پریدن

یک دو پندش داد طوطی بے نفاق　　بعد ازان گفتش سلام الفراق
الوداع اے خواجہ کردی مرحمت　　کردے آزادم ز قید ظلمت

الوداع اے خواجہ رفتم تا وطن ** ہم شوے آزاد روزے ہمچو من
خواجہ گفتش فی امان اللہ برو ** مر مرا اکنون نمودے راہ نو
سوے ہندستانِ اصلی رو نہاد ** بعد شدت از فرح دل گشت شاد
خواجہ با خود گفت این پند منست ** راہِ او گیرم کہ این رہ روشن ست
جانِ من کمتر نہ طوطے نے کے بود ** جان چنین باید کہ نیکو پے بود

یعنی اُس طوطی نے سوداگر کو ایک دو مخلصانہ نصیحت کرکے سلام وداعی کیا کہ اے خواجہ الوداع آپنے بڑی مہربانی کی کر مجھکو اپنی قید تنگ و تاریک سے آزاد کر دیا مین اب اپنے وطن پہونچا چاہتی ہون خدا کرے آپ بھی ایک دن (ان فضول تعلقات سے) میری طرح آزاد ہو جاوین تاجر نے کہا فی امان اللہ جا مجھکو تو نے ایک نیا رستہ دکھلا دیا (یعنی ترکِ دنیا کا رستہ اور نیا اسلیے کہا کہ اس سے پہلے اُسکی طرف التفات نہ تھا) غرض وہ اپنے اصلی وطن کو ہندستان کو روانہ ہوئی اور شدت و مصیبت کے بعد فرحت سے دل شاد ہوئی تاجر نے اپنے دل مین کہا کہ یہ واقع مین میرے لیے نصیحت ہے مین بھی اسی کا طریق اختیار کرون کہ بہت صاف رستہ ہے (وہ طریق یہی ہے کہ موت قبل الموت اختیار کرے یعنی جس طرح مُردہ اپنے ارادہ سے اپنی شہوات سے اپنے غضب سے سب سے خالی ہو جاتا ہے اسی طرح حق تعالے کے ارادہ و رضا کے روبرو اپنی خواہش اور راے کو بیکار کر دے وہی تاجر کہتا ہے کہ میری جان طوطی سے تو گئی گذری نہین (کہ وہ اس طریق سے واصل الی المقصود ہو جاوے اور مین نہ ہو سکون) جان تو ایسی ہی چاہیے جو نیک قدم ہو (یعنی راہ حق مین تگا پو کرے)۔

مضرتِ تعظیم خلق و انگشت نما شدن

تن قفس شکل ست وزان شد خارِ جان ** از فریبِ داخلان و خارجان
اینش گوید من شوم ہمراز تو ** وانش گوید نے منم انباز تو
اینش گوید نیست چون تو در وجود ** در کمال و فضل و در احسان و جود
آنش گوید ہر دو عالم آن تست ** جملہ جانہا ما طفیلِ جان تست
اینش گوید گاہ عیش و خرمے ** آنش گوید گاہ نوش و ہمدمے
او چو بیند خلق را سرمست خویش ** از تکبر میرود از دستِ خویش
او نداند کہ ہزاران را چو او ** دیو افگندست اندر آبِ جو
لطف و سالوسِ جہان خوش لقمہ ایست ** کمترش خور کو پر آتش لقمہ ایست
آتشش پنہان و ذوقش آشکار ** دُود او ظاہر نشود پایان کار

یہ اشعار مرتبط ہین اوپر کے ان اشعار سے سے وانہ باقی الخ یعنی تن قفس کے مثل ہے اسی وجہ سے دعبان

روح کے لیے مثل خار کے ہو رہا ہے (جیسا خار مانع ہوتا ہے باغ تک پہونچنے سے اسی طرح لذات جسم
روح کو مانع ہو رہی ہین عالم قدس تک پہونچنے سے اور یہ مانع ہونا) آمد و رفت کرنیوالون کے فریب اغوا سے
ہو رہا ہے کہ خوشامد کی باتین کرتے ہین اس سے عُجب پیدا ہوتا ہے اور وہ عُجب مانع عن الوصول ہو جاتا ہے
چنانچہ خود فرماتے ہین کہ) ایک کہہ رہا ہے مین آپکا ہمراز ہون۔ دوسرا کہتا ہے نہین صاحب مین آپکا شریک جان ہون
ایک کہتا ہے کہ تمھارے مثل تو ہستی بھر مین نہین کمال مین بھی فضیلت مین بھی احسان اور جود مین بھی۔ ایک
کہتا ہے دونون عالم حضور ہی کی ملک ہین (کیونکہ حضور خلیفۃ اللہ ہین) ہماری سب کی جانین آپ ہی کا طفیل ہے
ایک کہتا ہی کہ آپ تو گویا زمانۂ عیش وخرمی ہین۔ دوسرا کہتا ہے آپ زمانہ حلاوت دہندگی ہین (یعنی ہمارے عیش و
حلاوت کے اسباب آپ ہی کی ذاتِ مقدس مین مجتمع ہین گویا آپ ہی زمانہ ہین) وہ شخص بیچارہ جب ایک مخلوق کو
اپنا مست (وعاشق) دیکھتا ہی پس تکبر کی وجہ سے ہاتھون سے نکل جاتا ہی۔ اسکو اتنی خبر نہین کہ اس جیسے ہزارون کو
شیطان نے دریا (ضلالت) مین دھکا دیدیا ہی یہ دنیا والون کا لطف و تملق ایک لذیذ لقمہ ہے اسکو ذرا کم کھاؤ کہ پُر
آتش لقمہ ہی (یعنی اعظم و تملق سے محظوظ مت ہو کہ انجام اسکا ہلاکت ہے) اس لقمہ کی آتش (یعنی ضرر) پنہان ہی اور اسکا
ذوق (یعنی لذت) ظاہر ہے لیکن اس کا دھوان آخر مین نکلتا ہے (جب عجب غیرہ پیدا ہوگا ہلاکت مین ڈالیگا

تو مگو کان مدح را من کے خرم	از طمع می گوید او من پے برم
مادحت گر ہجو گوید برملا	روزہا سوزد دلت زان سوزہا
گرچہ دانی کو ز حرمان گفت آن	کان طمع کہ داشت از تو شد زیان
آن اثر میماندت در اندرون	در مدیح این حالتت ہست آزمون
آن اثر ہم روزہا باقی بود	مایۂ کبر و خداع جان شود

ان اشعار مین ایک سوال وجواب ہے اوپر جو مدح پسندی کی مضرت بیان کی ہے اُسپر کوئی شخص شبہہ کرسکتا ہے
مولانا اوسکو مع جواب کے نقل کرتے ہین کہ) تم یون مت شبہہ کرو کہ اوس خوشامد گو کی مدح سے مین کب خوش ہوتا ہون
وہ مادح اپنی کسی طمع وغرض سے مدح کرتا ہے اور مین خوب سمجھتا ہون (یعنی جب مین اوس سے خوش نہین ہوتا تو
مجھکو اسکا ضرر بھی نہین پہونچ سکتا مولانا جواب دیتے ہین کہ) اگر وہی مدح کرنے والا برملا تمھاری ہجو کرنے لگے
تو مدتون تمھارا دل اوس سوزش سے جلتا رہتا ہے اگرچہ تم یقیناً جانتے ہو کہ اُس نے یہ ہجو اس لیے کی ہے کہ وہ اپنے
مقصد سے محروم رہا (یعنی جو اُمید تم سے رکھتا تھا وہ خالی گئی (مگر باوجود اسکے) وہ اثر ہجو تمھارے دل مین خار کیطرح
کھٹکتا رہتا ہی پس مدح مین یہی حالت امتحان اور معیار ہے (جس سے معلوم ہو جاویگا کہ ہجو مدح کو تم پسند کرتے ہو یا
نہین اسیطرح وہ اثر مدح بھی مدتون (دل مین) باقی رہتا ہے اور کبر وخداع کا مایہ (یعنی سبب) بن جاتا ہی (خلاصہ جواب
کا یہ ہو کہ تمھارا یہ دعوے کہ مدح سے مین خوش نہین ہوتا اُسوقت سچ ہو سکتا ہے جب ہجو سے ناگواری بھی نہو لیکن
جب ہجو کا اثر مدتون رہتا ہے جو دلیل ہے ناگواری کی تو اسی دلیل سے معلوم ہوتا ہے کہ مدح سے خوشی بھی ہوتی ہے

کیونکہ اسکا اثر بھی دیر تک رہتا ہے پس ثابت ہوا کہ مدح ضرور پسند ہے پس یہ دعوے تمہارا غلط ٹھہرا۔

نیک بنماید چو شیرین ست مدح ۔ بد نماید زانکہ تلخ افتاد قدح
ہمچو مطبوخ ست وحب کان را خوری ۔ تا بدیرے شورش ورنج اندرے
ور خوری حلوا بود ذوقش دمے ۔ این اثر چون آن نمے پاید ہمے
چون ہمی پاید ہمے ماند نہان ۔ ہر ضدے را تو بضد آن بدان
چون شکر باشد نہان تاثیر او ۔ بعد چندے دنبل آرد نیش جو
در حب و مطبوخ خوردی ای ظریف ۔ اندرون شد پاک ز اخلاط کثیف

اسمین پھر عود ہے مضمون بالا کی طرف سے لطف وساوس جہان الخ) یعنی چونکہ مدح شیرین ہے اس لیے خوش معلوم ہوتی ہے اور قدح یعنی ہجو ناگوار معلوم ہوتی ہے چونکہ وہ تلخ ہے (اس ہجو و مدح کی ایسی مثال ہے) جیسے جوشاندہ یا حب مسہل ہوتا ہے کہ اسکو کھا کر دیر تک شورش طبیعت اور تکلیف مین رہتے ہو (کیونکہ تلخ دوا سے ناگواری ضرور ہوتی ہے یہ مثال تو ہجو کی ہے) اور اگر حلوا کھاؤ تو اُسکا لطف تھوڑی دیر رہتا ہی اور اُسکا اثر اس مطبوخ کے برابر دیرپا نہین ہے (گو وہ بھی فی نفسہ دیر تک رہتا ہے پس منافات نہوئی شعر بالا سے کہ آن اثر ہم روزہا الخ اور یہ مثال مدح کی ہے) لیکن جب ظاہری آثار کے اعتبار سے اسمین پائداری نہین ہے تو ضرور باطن مین اسکا اثر رہتا ہی تم ایک ضد کی حالت کو اُسکی ضد کی حالت سے سمجھو (پس مؤثر ہونا تو یقینی جب ظاہر مین نرہے گا تو اسکی ضد یعنی باطن مین ہونا چاہیے) غرض چونکہ شکر کی تاثیر اندر رہتی ہے بعد چندے دنبل نیش جو نکلنا شروع ہوتے ہین (اسیطرح مدح کا اثر اندر رہتا ہے اور اوسکا ضرر عجب وغیرہ انجام مین مہلک ثابت ہوتا ہے) اور اگر حب و مطبوخ کو استعمال کرو تو اندرسب اخلاط کثیف سے پاک ہو جاتا ہے (گو استعمال کے وقت طبیعت کو کلفت ہوتی ہے مگر انجام اچھا ہے اسی طرح ہجو سے گو سردست بہت شورش طبع ہوتی ہے مگر انجام اسکا تہذیب اخلاق و تزکیہ نفس ہے)

نفس از بس مدحہا فرعون شد ۔ کن ذلیل النفس ہونا لا تسد
تا توانی بندہ شو سلطان مباش ۔ زخم کش چون گوی شو چوگان مباش
ورنہ چون لطفت نماند وین جمال ۔ از تو آید آن حریفان را ملال
آن جماعت کت ہمی دادند ریو ۔ چون بہ بینندت بگویندت کہ دیو
جملہ گویندت چو بینندت بدر ۔ مردہ از گور خود بر کردہ سر
ہمچو امرد کہ خدا نامش کنند ۔ تا بدان سالوس دردامش کنند
چون بہ بدنامی بر آید ریش او ۔ دیو را ننگ آید از تفتیش او
دیو سوے آدمی شد بہر شر ۔ سوے تو ناید کہ از دیوے تبر
تا تو بودے آدمے دیو از پیت ۔ مے دوید و مے چشانیدن میت

چون شدی در خوی دیوی استوار	میگریزد از تو دیو نابکار
آنکه اندر دامنت آویختند	چون چنین گشتی ز تو بگریختند

یعنی نفس بہت مدح سے فرعون ہو گیا ہے پس بہتر ہے کہ تم ذلیل النفس رہو اور سردار اور بڑے مت بنو جہانتک ہو سکے غلام رہو بادشاہ مت بنو دوسرے کے ظلم کو برداشت کرو جیسے گیند ہوتا ہے چوگان مت بنو یعنی ظلم مت کرو ورنہ (اگر اسوقت عارضی کمالات پر مثل مال و جمال و حکومت و عقل دنیا وغیرہ کے فخر اور عجب کروگے) جب یہ لطافت اور یہ خوبی نرہیگی تو اسوقت تمھارے رفیق تم سے گھبرانے لگین گے اور جو لوگ (خوشامد کرکے) تمکو دھوکہ دیا کرتے تھے جب تمکو دیکھین گے یون کہنے لگین گے کہ دیکھو شیطان آیا اور جب تمکو اپنے دروازہ پر کھڑا دیکھین گے یون کہا کرینگے کہ جیسا مردہ ہوتا ہے قبر سے نکل کر آیا ہو جیسے امردون سے معاملہ کرتے ہین کہ (خوشامد مین) اسکو اپنے جان و مال کا) مالک کہتے ہین تاکہ اسکو اس خوشامد سے اپنے داؤن مین لے آوین اور جب فی لتے خواری سے اسکی داڑھی نکل آتی ہے تو شیطان کو بھی اسکا حال دریافت کرنے سے عار آنے لگتی ہے (یعنی کوئی بُرے سے بُرا بھی اسکو نہین پوچھتا) شیطان آدمی کے پاس تو بہکانے کیلئے بھی چلا جاتا ہے مگر (اس زمانہ زوال کمال مین) تمھارے پاس پھٹکے گا بھی نہین کیونکہ تم خود شیطان سے بدتر ہو جاؤ گے جب تک تم آدمی رہے شیطان تمھارے پیچھے دوڑا پھرتا تھا اور شراب غفلت چکھاتا تھا اور جب تم خود خوے شیطانی مین مستحکم ہو گئے تو شیطان نابکار بھی تم سے بھاگنے لگا غرض جو لوگ ہر وقت تمھارے پلے سے بندھے رہتے تھے جب تم اس حالت مین ہو گئے تو وہ بھی تم سے بھاگنے لگے (حاصل یہ کہ اس چند روزہ کمال کا یہ انجام ہوتا ہے

تفسیر ما شاء اللہ کان وما لم یشا لم یکن

این ہمہ گفتیم لیک اندر بسیچ	بی عنایات خدا ہیچیم ہیچ
بی عنایات حق و خاصان حق	گر ملک باشد سیاہستش ورق

یعنی گو ہم نے اور بہت سی وعظ و نصیحت کی ہے لیکن کسی کام کے پختہ ارادہ کرنے مین جب تک کہ حقتعالے کی عنایت نہ ہو ہم محض ہیچ ہین اور بدون خدا تعالے اور خاصان خدا کی عنایت کے اگر فرضاً فرشتہ بھی ہو تو اس کا ورق اعمال محض سیاہ ہوگا (اور یہی مضمون ہے عبارت سرخی کا جس کا ترجمہ یہ ہے کہ جو اللہ تعالے چاہتے ہین وہ ہوتا ہے اور جو نہین چاہتے نہین ہوتا)

اے خدای قادر بیچون و چند	از تو پیدا شد چنین قصر بلند
واقفی بر حال بیرون و درون	نے کم و نے بیش و نے چندی و چون
اے خدای فضل تو حاجت روا	با تو یاد ہیچکس نبود روا
این قدر ارشاد تو بخشیدہ	تا بدین بس عیبہا پوشیدہ
قطرہ دانش کہ بخشیدی زپیش	متصل گردان بدریاہای خویش

قطرۂ علمست اندر جان من — وارہانش از ہوا وز خاک تن

پیش از ان کاین خاکہا خسفش کند — پیش از ان کین بادہا نشفش کند

(جب یہ ثابت ہوا کہ بدون عنایت الٰہی کے کچھ نہین ہوسکتا اسلیے مضطر ہوکر متوجہ بجناب باریتعالےٰ ہوتے ہین کہ) اے خداے قادر جو کیف وکم سے منزہ ہو آپ ہی کے ایجاد سے ایسا قصر یعنی آسمان پیدا ہوا ہے آپ ظاہر و باطن کے حالات سے خوب آگاہ ہین نہ آپ مین نقصان و زیادت ہے نہ کم وکیف ہے اور آپ ایسے ہین کہ آپکا فضل حاجت روا ہے اور آپ کے سامنے کسی کی یاد روا نہین ہے اور یہ سقدر ہدایت (کہ آپسے دعا عرض کررہے ہین) یہ بھی آپ ہی نے دی ہے یہان تک کہ اسکی بدولت ہمارے بہت سے عیوب پوشیدہ کر رکھے ہین (کیونکہ دعا سے خدا تعالےٰ کی رحمت ہوتی ہے اور رحمت سے ذنوب کی ستاری ہوتی ہے آگے جواب ندا ہے کہ) ایک قطرۂ علم جو آپنے پہلے سے (یعنی مانگنے سے پہلے یا اسوقت سے پہلے) عطا فرما رکھا ہے اُسکو اپنے علم کے ساتھ کہ مثل دریاؤن کے ہے متصل فرما دیجیے (یعنی میرے علم کو اپنے علم قدیم سے مناسبت دیدیجیے کہ جس طرح علم قدیم مطابق واقع کے ہے اسیطرح میرے علم مین حقائق شناسی مین غلطی واقع نہو جیسا آیا ہی) اَرِنَا الْاَشْیَاءَ کَمَا هِیَ اور اسکو عمل بطاعت لازم ہے) میری روح مین ایک قطرۂ علم پڑا ہوا ہے اسکو ہواے نفس و رخاک تن سے چھڑا لیجیے قبل اسکے کہ وہ خاکِ تن اُسکو اپنے اندر خسف وجذب کرلے اور قبل اسکے کہ یہ ہواے نفس اُسکو خشک کردے (مطلب یہ کہ میرا علم شہوات جسمانیہ وحظوظِ نفسانیہ کا مغلوب نہوجاوے جس کا ثمرہ بدعملی ہے اور یہی غرض تھی درخواست اتصال بدریاے علمِ حق سے کیونکہ بدعملی کا منشا ایک گونہ جہل بہ حقائق اشیاء ہوتا ہے۔

گرچہ چون نشفش کند وقادری — گشت از ایشان واستانی واخری

قطرہ کو در ہوا شد یا کہ ریخت — از خزینہ قدرتِ تو کے گریخت

گر در آید در عدم یا صد عدم — چون بخوانیش او کند از سر قدم

صد ہزاران ضدّ ضدرا می کشد — باز شان حکم تو بیرون می کشد

از عدمہا سوے ہستی ہر زمان — ہست یارب کاروان در کاروان

خاصہ ہر شب جملہ افکار وعقول — نیست گردد جملہ در بحر نغول

باز وقتِ صبح چون اللّٰہیان — بر زنند از بحر سر چون ماہیان

در خزان ہین صد ہزاران شاخ وبرگ — از ہزیمت رفتہ در دریاے مرگ

زاغ پوشـ ہ سیہ چون نوحہ گر — در گلستان نوحہ کردہ بر خضر

باز فرما آیـ زسالار دہ — مر عدم را کانچہ خوردی باز دہ

آنچہ خوردی وادہ اے مرگ سیاہ — از نبات و دارو واز برگ وگیاہ

یعنی اگرچہ یہ بات ہے کہ بعد اسکے کہ ہوا یا خاک اُس قطرہ کو خشک کردے اسوقت بھی آپ کو یہ قدرت ہے کہ

اون سے واپس لے لین اون سے چھڑا لین کیونکہ جو قطرہ کہ ہوا مین چلا گیا ہو یا خاک پر گر گیا ہو وہ آپ کے خزانہ قدرت سے تو کہین نہین نکل سکتا اگر وہ ایک عدم مین تو کیا بلکہ سو عدم مین چلا جائے مگر جب آپ اُسکو طلب فرماوین وہ فوراً سر کو قدم بنا کر حاضر ہو جاوے دیکھو لاکھون اضداد اپنے اضداد کو معدوم کر دیتی ہین (مثلاً بہار خزان کو اور خزان بہار کو۔ اور خوشی غم کو اور غم خوشی کو وعلیٰ ہذا) مگر پھر آپ کا حکم اوسکو عدم سے باہر لاتا ہے (اوسکو عدم سے باہر لانا عام ہے کئی صورتون کو اول خود اوسکو عدم محض سے لانا۔ ثانی خود اوسکو عدم اضافی سے لانا جیسے پانی ہوا ہو جاوے پھر وہی ہوا پانی بن جاوے تو کون فساد مین فاسد صرف باعتبار صورت خاصہ کے منعدم ہو جاتا ہے مادہ باقی رہتا ہے یا بعد بیداری کے حواس کو عطا فرماتا کہ عدم محض نہوا تھا ثالث اُسکے مثل کو عدم محض سے لانا۔ رابع اوس کے مثل کو عدم اضافی سے لانا جیسے برگ کو بعد خزان کے پیدا کرنا کر دوسرا پہلے کے مثل ہے وجہ عموم یہ ہے کہ عدم دونون قسمون پر اطلاق کیا جاتا ہے اسیطرح مثل شے کو بھی حکام عرفیہ مین حکم شے مین قرار دیا جاتا ہے اب کسی شعر مین کوئی اشکال لازم نہین آتا) عدم سے وجود کیطرف ہر وقت بیشمار قافلے چلے آرہے ہین خاص کر ہر شب مین کہ تمام افکار و عقول ایک دریائے عمیق (یعنی خواب) مین جاکر معدوم ہو جاتے ہین اور پھر صبح کیوقت　　اللہ والون کی طرح (یعنی جس طرح اللہ والے بلا چون و چرا اطاعت کیا کرتے ہین) اوس دریائے خواب سے مچھلیون کی طرح سر نکال نکال باہر آجاتے ہین (یعنی خواب سے بیداری میں بحالت سابقہ ہو جاتے ہین) اور دیکھو موسم خزان مین لاکھون شاخ و برگ (خزان سے) شکست کھا کر دریائے عدم مین جاگرے تھے (اور حالت یہ ہوگئی تھی کہ) زاغ نوحہ گر دن کی طرح سیاہ پوش ہو گیا تھا اور باغ مین سبز درختون کے خشک ہو جانے پر نوحہ کرتا پھرتا تھا (یہ مضمون شاعرانہ ہے) جب خزان گذر گئی تو پھر مالک الملک کی طرف سے عدم کو حکم ہوتا کہ تو نے جو کچھ نگلا ہے واپس دے اور اے مرگ سیاہ تو نے جو کچھ نباتات اور گلاب کے پھول اور برگ و گیاہ کو کھایا ہے وہ سب واپس کر (چنانچہ پھر سب برگ شاخ درختون پر نمودار ہو جاتے ہین

اے برادر عقل یکدم باخود آر	دمبدم در تو خزان ست و بہار
اے برادر یک دم از خود دور شو	باخود آ و غرق بحر نور شو
باغ دل را سبز و تر و تازہ بین	پر ز غنچہ و ورد و سرو و یاسمین
ز انبہی برگ پنہان گشتہ شاخ	ز انبہی گل نہان صحرا و کاخ

(اوپر اللہ تعالیٰ کی قدرت پر آفاقی خزان و بہار سے استدلال کیا ہے اب بمناسبت مقابلہ انفسی خزان و بہار کا بیان فرماتے ہین کہ وہ بھی قدرت الٰہیہ پر دلالت کرتی ہے) یعنی اے بھائی تھوڑی دیر کے لیے ذرا عقل کو درست کر کے دیکھو خود تمھارے اندر دمبدم خزان و بہار موجود ہے (خزان سے مُراد تعلقات کونیہ و اوصاف نفسانیہ ہین اور بہار سے مراد معارف وجدانیہ و جذبات ربانیہ ہین کہ انسان مین کم و بیش علی سبیل التعاقب انکا ورود ہوتا ہے جیسا ہی بیان اُنکے دیکھنے کو مولانا نے زیادہ اسلیے فرمایا ہی کہ اوس گلستان باطن کی سیر کرے اور اُسکے ثمرات سے کہ قرب و وصول الی اللہ ہی لا مال ہو چنانچہ

اگلے شعر میں اسکی تصریح ہی) ای بھائی تھوڑی دیر کیلیے خودی و انانیت سے (یعنی صفاتِ ذمیمہ نفسانیہ غفلت و ہوا پرستی سے) دور ہوجاؤ اور آپے میں آؤ (یعنی اپنی معرفت حاصل کرو) اور بحر نور میں غرق ہوجاؤ (یعنی حقتعالی کی معرفت میں مستغرق ہوجاؤگے چنانچہ مشہور ہے من عرف نفسہ فقد عرف ربہ) باغ قلب کو دیکھو کیسا سبز و تر و تازہ ہی اور تمام تر غنچہ اور پھول در سر دیا اسمین سے پُر ہے (مراد اس سے واردات و حالات قلبیہ ہیں) اسمین برگ اسقدر کثرت سے ہین کہ شاخ نظر نہین آتی اور پھول اسقدر بوجہ کثرت سے ہین کہ تمام صحرا و کاخ اُس سے چھپ رہا ہے اُن معارف و جذبات نے قلب کو گھیر رکھا ہے

این سخنہائے کہ از عقل کل است
بوے آن گلزار و سرو و سنبل است

بوے گل دیدے کہ آنجا گل نبود
جوش مل دیدے کہ آنجا مل نبود

بو قلاوزست و رہبر مر ترا
مے برد تا خلد و کوثر مر ترا

بو دواے چشم باشد نور ساز
شد ز بوے دیدۂ یعقوب باز

بوے بد مر دیدہ را تاری کند
بوے یوسف دیدہ را یاری کند

(اوپر کے اشعار مین باغ باطن کا کہ عبارت ہے معارف و احوال باطنہ سے اثبات کیا تھا چونکہ بہت سے محجوبین معاملات باطنیہ کے منکر بھی ہین اسلیے دلیل سے اُسکا اثبات کرتے ہین کہ) یہ مضامین (حقائق و دقائق) جو کہ عقل کل کیجانب سے (مجھکو الہام ہورہے ہین) یہ اُس گلزار سرو و سنبل (یعنی باغ باطنی) کی خوشبو (یعنی اثر) ہی (عقل کل مجازاً حقتعالے کو کہدیا بوجہ احاطۂ علمیہ کے مطلب یہ کہ ایسے مضامین عجیبہ غریبہ کہ حکما و فلاسفہ و علماے ظاہر عاجز ہین یہ اُن ہی واردات قلبیہ کی بدولت اور اُن ہی کا اثر ہی اور اثر دلیل ہوتا ہی وجود مؤثر پر پھر انکار کی کوئی گنجائش نہین چنانچہ اسی تقریر کیطرف آگے خود ارشاد فرماتے ہین کہ) بھلا تمنے کہین گل کی خوشبو ایسی جگہ بھی دیکھی ہے جہان گل نہو اور شراب کا جوش بھی کہین دیکھا ہی جہان شراب نہو (یعنی ایسا نہین ہو سکتا) پس یہ خوشبو ایسی چیز ہی کہ تمھارے لیے قلاوز (یعنی رہبر) ہوکر تمکو خلد و کوثر تک لیجا سکتی ہے (ظاہر ہے کہ خوشبو سے مراد کاملین کا کلام ہے جیسا اوپر تصریح ہو چکی این سخنہائیکہ الخ مین پس ترغیب دیتے ہین کلام کاملین سے مستفید ہونیکی کہ اس کے قبول کرنیسے اور عمل کرنے سے تم بھی صاحب دولتِ جاودانی و عارفِ کامل ہوسکتے ہو) اور خوشبو وہ چیز ہے کہ آنکھ کیلیے دواے نور بخش ہے جس طرح ایک خوشبو سے (کہ وہ خوشبوے قمیص حضرت یوسف علیہ السلام تھی) حضرت یعقوب علیہ السلام کی آنکھ کھل گئی (اسیطرح کاملین کا کلام نور بصیرت و معرفت بخشتا ہی) اور بوے بد سے آنکھ مین تاریکی ہوتی ہی (یعنی اہل باطل و اہل ہوا و شیخانِ ناقص کے کلام سے ضلالت بڑھتی ہے) اور بوے یوسف آنکھ کو قوت دیتی ہی (یعنی کلام کاملین سے معرفت بڑھتی ہی جیسا اوپر بھی گذر چکا)

تو کہ یوسف نیستی یعقوب باش
ہمچو او با گریہ و آشوب باش

چون تو شیرین نیستی فرہاد باش
چون نہ لیلے تو مجنون گرد فاش

بشنو این پند از حکیم غزنوے
تا بیابی در تن کہنہ نوے

این رباعے را شنو از جان و دل
تا بکل بیرون شوے از آب و گل

پند او را از دل و جان گوش کن
ہوش را جان ساز و جان ہوش کن

گفته است این پند نیکو یاد گیر	آن حکیم غزنوی شیخ کبیر

اوپر کلام کاملین کی منفعت اور کلام ناقصین کی مضرت بیان کی تھی اب اُسپر تفریع کرتے ہین کہ جب کاملین ایسے ہین تو تم چاہیے کہ انکی متابعت کرو اور باوجود ناقص ہونے کے دعوی کمال کا اور خودپسندی مت کرو چنانچہ فرماتے ہین کہ جب تم یوسف (یعنی مطلوب نہین ہو تو یعقوب (یعنی طالب ہی رہو اور اُن کیطرح گریہ وآشوب مین (یعنی درد وطلب مین) رہو دوسری مثال ہی کہ) جب تم شیرین نہین ہو تو فرہاد ہی رہو (تیسری مثال ہی) جب تم لیلی نہین ہو تو مجنون ہی بنکر مارے مارے پھرو (طلب دونون مثالون کا مثل اول کے ہی) اور اس باب مین حکیم غزنوی رحمہ اللہ تعالی کی یہ نصیحت سنو جو آگی سرخی مین آتی ہی تاکہ تم تن کہنہ مین (یعنی جان نے معرفت مین کہ مثل تن کہنہ کے ہے تازگی (یعنی معرفت) پاؤ اس آیندہ رباعی کو جان و دل سے سنو تاکہ بالکلیۃ آب وگل (یعنی تعلقات نفسانیہ) سے خلاصی حاصل ہوجاوے (رباعی اصطلاحی نہین محض چار مصرعہ کو باعتبار معنی لغوی کے کہدیا) انکی نصیحت کو دل وجان سے سنو اور ہوش کو جان بناؤ اور جان کو ہوش بناؤ (یہ کنایہ ہے جان کو کمال ہوشیار کرنے سے گویا جان اور ہوش ایک ہی ہوجاوین) غرض اون حکیم غزنوی شیخ کامل نے یہ نصیحت فرمائی ہے اچھی طرح یاد رکھو۔

پند حکیم غزنوی قدس سرہ رباعی

چون نداری گرد بدخوئی مگرد	ناز را روئی بباید همچو ورد
عیب باشد چشم نابینا و باز	زشت باشد روی نازیبا و ناز

جز نیاز و آهِ یعقوبی مکن	پیش یوسف نازش و خوبی مکن
در نیاز و فقر خود را مرده ساز	معنی مُردن ز طوطی بد نیاز
همچو خویشت خوب و فرخنده کند	تا دم عیسیٰ ترا زنده کند
خاک شو تا گل بروید رنگ رنگ	در بهاران کی شود سرسبز سنگ
آزمون را یک زمانی خاک باش	سالها تو سنگ بودی دلخراش
تا بدانی اعتقاد راستان	در بیان این شنو یک داستان

یعنے یوسف کے روبرو (مراد یوسف سے کامل ہے) ناز وخوبی (یعنی دعوی واظہار کمال) مت کرو بجز آہ ونیاز یعقوبی کے اور کچھ مت کرو اور قصۂ مذکورہ مین) طوطی کا مرنا اس سے مقصود یہی نیاز ہے پس نیاز وفقر مین اپنے کو مُردہ (یعنے خالی از صفاتِ ذمیمہ) بناؤ تاکہ دم عیسی (شیخ کامل) تجھکو زندہ (یعنی متخلق باخلاق الہی) کردے اور اپنی طرح تجھکو بھی خوب وفرخندہ (یعنی کامل) کردے دیکھو بہار مین پتھر کب سرسبز ہوتا ہی) تو اگر تم بھی سخت وسنگ بنکر کسی کی متابعت نہ کروگے تو فیضانِ کاملین سے محروم رہوگے پس پتھر مت بنو بلکہ) خاک ہوجاؤ تاکہ رنگ برنگ کے پھول پیدا ہون (یعنی تذلل ومتابعت اختیار کرو تاکہ انواع فیوض وبرکات میسر ہون) سنگ دل خراش تو مدت سے بنے رہے ہو بھلا آزمایش ہی کی نظر سے تھوڑے دنون خاک بنکر تو دیکھو (دل خراش سے مُراد ظالم جس کا ضرر دوسرون کو بھی پہونچے) تم اس عجز ونیاز کے بیان مین ایک داستان سنو تاکہ تم کو صادق الاعتقاد لوگون کے اعتقاد کا حال معلوم ہو (کہ وہ پیر چنگی کی داستان آگے آتی ہے باوجود دعای

ہونیکے محض اپنے افعال پر ندامت اور گریہ وزاری کی بدولت اللہ تعالیٰ کا مقبول ہوگیا